عزمي بشارة*

مقاربات نقدية للرائج حول المثقَّف

سبق أن تناولتُ موضوع المثقَّف بتوسع في مناقشتي مسألة المثقَّف والثورة، وهو ما اضطرني إلى العودة إلى التصوّرات الرائجة حول المثقَّف، ولا سيّما في التمييز بينه وبين الخبير والمتعلم. ويلتقي ذلك مع التصور الإيجابي في مقاربة المثقَّف في التقليد الفرنسي منذ عريضة إميل زولا الشهيرة «إني أتّهم»، والذي تعامل مع المثقَّف بوصفه سلطة ضميرية لا تستمد شرعيتها من المكانة الاجتماعية القائمة على الإنجازات العلمية والأدبية وغيرها فحسب، وإنما تستمدها أيضًا من اتخاذ موقف نقدي من ممارسات السلطات أو من الآراء المسبَّقة الرائجة على مستوى العالم. وبذلك يتحايث مفهوم المثقَّف مع الموقف المعياري في المجال العام بالضرورة.

أُوجز هنا بعض ما توصلتُ إليه في تلك الدراسة، مع بضع إضافات[1]:

• إن سلف المثقَّف، بمعنى الوظيفة العمومية التي تكتسب شرعيّتَها من مكانة متعلقة بالعمل في مجالات الإشارات والمعاني والرموز، كما في العلم والثقافة، ليس الشاعرَ والأديبَ وكاتبَ السلطان، بل هو نمط نقدي من علماء الدِّين أُسِّس له تقليد يقوم على اجتماع المعارف والسلطة الأخلاقية، ويتلخَّص بـ: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، في مقابل تقليدٍ آخر يتلخَّص بطاعة وليّ الأمر، وشرعنة ما يقوم به من ظلْم، والتمسك بالوضع السائد؛ وهو ما تعبِّر عنه مقولة: «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». وثمة استثناءات بالطبع.

يختلف المثقَّف عن هذا السلف في أنه نتاج اجتماع مناهج المعرفة العلمية مع شغور وظيفة السلطة الأخلاقية في المجال العمومي، بتراجع سلطة الجماعة الأهلية والمؤسَّسة الدينية. كما تنشأ الحاجة

---

* مفكر عربي، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، رئيس تحرير **تبيّن**.

** المحاضرة الافتتاحية لمؤتمر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد عُقد المؤتمر في مراكش - المغرب في الفترة ١٩ - ٢١ آذار/ مارس ٢٠١٥.

(١) نشرتها في الطبعة الجديدة من كتاب **الثورة والقابلية للثورة**، وكذلك في مجلة **تبيّن**. انظر: عزمي بشارة: **في الثورة والقابلية للثورة**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤)، و«عن المثقَّف والثّورة،» **تبيّن**، السنة ١، العدد ٤ (ربيع ٢٠١٣)، ص ١٢٧-١٤٢.

إلى هذه الوظيفة مع نشوء المجال العمومي في الدولة، وتنشأ خارج السلطة في الوقت ذاته، وذلك مع نشوء التمايز بين السلطة والدولة.

ثمة تقليد ممتد أرساه مثقَّفون «عرب» علمانيون ومتدينون وإصلاحيون إسلاميون، استغلوا مكانتهم العلمية والأدبية في التأثير في المجال العام باتجاهٍ تنويري، وعلى أساس الجمع بين العقل النقدي والموقف القيمي في آن معًا. ولا يجوز تجاهل هذا التقليد الحداثي منذ رفاعة الطهطاوي وفرنسيس المراش، مرورًا بالإصلاحيين محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا، ومثقَّفي المرحلة الليبرالية بين الحربين، وصولًا إلى المثقَّفين الذين انتقدوا الاستبداد والتخلف في مرحلتنا هذه.

• إذا ميّزنا مصطلح المثقَّفين من مصطلح الفلاسفة الذي استخدمته الكنيسة في وصف مفكّري التنوير في القرن الثامن عشر، يمكن القول إن ظاهرة المثقَّفين في الغرب نشأت مع نشوء ظاهرة خريجي الجامعات ومع التمايز الحاصل في أوساطهم بين المهنيِّين الخبراء المختصّين العاملين في خدمة سلك الدولة أو غيره، وبين من يشكّلون المثقَّفين من بينهم؛ أي أولئك الذين انطلقوا نحو المساهمة في الصراع الفكري والثقافي والسياسي في المجال العام.

وقد نشأت الحاجة لوصف هؤلاء المتعلمين الفاعلين مباشرة في المجال العام من دون وساطة مساهمتهم المهنية في روسيا وفرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فهي في روسيا «الإنتلجنسيا»، وفي فرنسا «الإنتيلكتويل». من المفيد الإشارة هنا إلى أن الإنتلجنسيا في مفهومها الروسي كانت تشتمل على متعلمين ذوي مستوى تعليمي متدن أو أشباه متعلمين، وليس ما توحيه الكلمة اليوم من معنى، وقد تغيَّر لاحقًا معنى الإنتليجنسيا وأصبحت تشمل فئة المتعلمين والخبراء التقنيين عمومًا، بعد أن هيمن المصطلح اللاتيني – الفرنسي، وأصبح عابرًا للغات والثقافات بتحوّل باريس القرن التاسع عشر إلى مركز أوروبي للمثقَّفين المنفيين، بما في ذلك المثقَّفون اليساريون والديمقراطيون والفوضويون الروس الذي لجأوا إلى باريس.

• إن مصطلح المثقَّف المقصود هو وصف لفئة من البشر تشكّلت تاريخيًا. وهو ليس مفهومًا علميًا لفهم الظواهر وتحليلها، بل نحن نصطلح عليها في وصف من يستخدم المكانة الناجمة عن العمل في المعرفة لاتخاذ موقف يؤثر في المجال العام، وهو في الدولة الحديثة مجال سياسي قبل كل شيء. سوف يكون علينا أن نُثبت أن مصطلحنا للمثقَّف هو الأقرب في تحديد خصوصية هذه الفئة.

• ليس هذا هو مصطلح المثقَّف العضوي الغرامشي؛ فالأخير يعني تحديدًا المثقَّف المنحاز إلى الطبقة العاملة ومصالحها من دون أن ينتمي إليها فعلًا، والذي يمكنه اتّخاذ مواقف كونية نقدية شاملة لأن مصالح هذه الطبقةِ كونية شاملة، بحسب ماركس، وهو الذي يحاول تحقيق هيمنة ثقافية لهذه الطبقة، ويساهم في تحقيق انتصارها. هذا المصطلح، الذي سحر اليسارَ الجديد والنقدي الجديد في مرحلة ما، هو غير مصطلح المثقَّف كما نستخدمه.

• صحيح أن الأكاديمي المختص ليس بالضرورة مثقَّفًا، بمعنى أنه ليس بالضرورة قادرًا على توظيف معارفه في صنع تعميمات عقلانية يؤسِّس عليها مواقف معيارية تحاول أن تؤثِّر في المجال العام، أو ليس من مصلحته ذلك. ولكن يصحُّ في المقابل أيضًا أن المثقَّف في عصرنا ما عاد جامع معارف، «من كلِّ بستان زهرة»، وأنه غالبًا ما يستقي مكانته من إبداع في مجال تخصّصه تحديدًا.

• لا معنى واضحًا لمقولة المثقَّف النقدي، فهذا تعبير غير مفهوم؛ فالنظرية الاجتماعية بطبيعتها نقدية، بمعنى أنها تحليلية، ويفترض أن تكون نقدية للأيديولوجيا عمومًا. النقد يوجَّه عادة إلى عالم الأفكار، فيمكن نقد أيديولوجيا أو نظرية، أمّا نقد العلاقات الاجتماعية، فهو الفعل الإرادي ذاته، ويبدأ الفعل الإرادي بالموقف. وهناك فرق بين المقولة هذه والقول بالوظيفة النقدية التي تشكِّل الإرادة محدَّدها في التأثير.

ويتّخذ المثقَّف مواقف تؤثِّر في المجال العام من منطلق معاييره الأخلاقية. ولا تعدُّ هذه المواقف بالضرورة تعبيرًا عن اغتراب أو منفى. وقد تكون المساهمة في نقد الأفكار والتدخل في الأحوال في المجال العام محافِظة أو إصلاحية أو ثورية. وبهذا المعنى، فإن موقع المثقَّف بموجب هذا المصطلح ليس بالضرورة موقعًا يساريًا أو ثوريًا أو غير ذلك، كما أنه ليس بالضرورة ناجمًا عن اغتراب أو منفى.

• ثمة مثقَّفون مغتربون ومنفيون داخليًا أو خارجيًا، أو كلاهما؛ ولكن أغلبية من يُنظِّرون للاغتراب والمنفى كشرط للمثقَّف هم أساتذة جامعات اهتموا اهتمامًا شديدًا بترقيتهم أكاديميًا، وفعلوا كلَّ ما يلزم للحصول على الترقية، والتزموا قواعد النشر الجامعية؛ أي إنهم لم يتصرفوا بوصفهم مغتربين عن المؤسسة، بل بوصفهم منتمين إليها إلى حد بعيد. وهم يعملون في إطار الهامش الواسع جدًا الذي تتيحه المؤسسة الجامعية الغربية لتطوير نظريات نقدية للخطاب الأكاديمي ذاته؛ وذلك بتوسيع ليبراليتها وقدرتها على الاحتواء حتى أصبح التيار النقدي في بعض الجامعات الغربية هو التيار المركزي في العلوم الاجتماعية. لا منفى هنا ولا اغتراب، بل ادّعاء.

في رأيي أن نشوء مدارس ما بعد الحداثة التي نقلت قطاعًا من المثقَّفين من مواقف نقدية جذرية إلى نسبية ثقافية وعملية، طرح أسئلة تنتهي غالبًا بالتسليم بالواقع القائم في موازاة الانشغال بنقد النصوص، وهو تعبير عن التوفيق التلفيقي بين نقدية الأستاذ الجامعي، التي قد تصل حدَّ العدمية، وواقعه المؤسسي الذي يصل حدَّ المحافظة وتكريس الانشغال بطقوس الجامعة الأميركية، ودُور النشر الجامعية، وألقاب الأكاديمية الغربية. الأستاذ الجامعي الذي ينشر نظريات ما بعد الحداثة هو غالبًا منتمٍ بقوةٍ إلى المؤسسة الأكاديمية ومنشغل بأكثر تفاصيلها الطقسية دقة. وهذا على خلاف مثقَّفي القرن التاسع عشر الذين رفضتهم الجامعة أو دخلوا في صراع معها من أمثال فويرباخ وماركس وديفيد شتراوس وشتيرنر وباور من الهيغليين الشباب، وكذلك في التقليد الفرنسي قبل فوكو ودريدا؛ أقصد من إميل زولا إلى سارتر... وحتى أسلاف ما بعد الحداثة الذين انسحبوا من المؤسسة الجامعية مثل شوبنهاور ونيتشه.

على كلِّ حال، فإن عددًا من المثقَّفين الفاعلين في المجال العامِّ من دون ادعاءات هم من أساتذة الجامعات، وليس بالضرورة من مجالات العلوم الاجتماعية: من برتراند راسل وحتى نعوم تشومسكي.

• ثمة علماء كبار ثبت أنهم صغار جدًا في تفاصيل الحياة اليومية. ولا بأس في ذلك، ولا علاقة له بعظمة الإنجاز العلمي. ولكن بعض المختصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية غرق في هذه التفاصيل الصغيرة وجعلها أساس دورانه في حلقات مفرغة من نهاية الذات وحتى ما بعد البنائية. وفي رأيي أن هؤلاء هم في الواقع خبراء، ولكنهم خبراء في كيفية تحويل التنظير إلى بديل من النظرية من جهة، ومن اتخاذ موقف في المجال العام من جهة أخرى، وذلك بالتشكيك الذي يقود إلى العدمية. ويتحول الأخير بسهولة إلى موقف محافظ يدعو إلى عدم فعل شيء، وإلى الاكتفاء بالجلوس على النقد ككرسي الأستاذية. واتخذتْ قلة منهم مواقف واضحة في المجال العام، وأدت دور المثقَّف المهتم بما يجري الآن وهنا، وليس بأثره العلمي أو الأدبي الذي يأمل أن تكتشفه الأجيال المقبلة؛ فالأثر العلمي يتعلق بمجال التخصص، وليس بدور المثقَّف.

في المقابل، وبغضّ النظر عن موضوع التخصص، فإن موقّعي عرائض موجهة إلى الرأي العام أو إلى صنّاع القرار في الدول الديمقراطية هم في أغلبيتهم من أساتذة الجامعات ذوي المكانة العلمية، وهم غالبًا لا ينتمون إلى مدارس (أو مذاهب) فلسفية نقدية على أنواعها.

• إن ما يصنع المثقَّف ليس التوجّه الذي يدفع إلى تجنّب اتخاذ موقف، بل التوجّه الذي يدفع إلى اتخاذه، ولا سيّما حين يتحرك الناس ضد الظلم. واتخاذ الموقف ضد الظلم ليس مبررًا لعدم اتخاذ مواقف نقدية تجاه حركة المظلومين، وتوجيه النقد إلى الثورة ذاتها. إن ما يدفع إلى ذلك هو المركَّب العقلاني التحليلي في وظيفة المثقَّف، والذي يشخِّص الحالة الاجتماعية ويتناول المسار بالتحليل ويضع التوقعات، وكذلك المركَّب الأخلاقي المعياري الذي يدفع المثقَّف إلى اتخاذ مواقف نقدية من ممارسات مدانة في الثورة ذاتها.

• الفنانون الذين يؤدون أنواعًا مختلفة من مخاطبة الحسِّ الجمالي، أو مخاطبة الغرائز، بـ«الترفيه» والإمتاع أو الاستفزاز الموجّه إلى فئات مختلفة على أنواعها، يحملون شبهة البراءة في عالم من الصراعات على المصالح، وكأن ليس لديهم ارتباط بمصالح خاصة. وليس من الضرورة أن يكون هؤلاء مثقَّفين، ولا حتى متعلمين.

يأتي الالتزام هنا كوظيفة خارجية للفن، وهي وظيفة الفنان بوصفه مثقَّفًا يقرر أن يؤثر عبر الفن، أو إذا أصبح مثقَّفًا لديه وظيفة أخرى كمواطن لا يكمن دوره الفاعل في المجال العام في الفن ذاته، مثلما هي ليست كامنة في أي اختصاص بحد ذاته. ليس الالتزام بنيويًا للفن الذي يخاطب الحس الجمالي، ولكنه يميز الفنان إن كان مثقَّفًا. ولأن «اختصاصه» ذهني، وهو أداة اتصال وتأثير في الوقت ذاته، يمكن أن تؤثر ثقافته في فنِّه لكي يؤدي الأخير دورًا في المجال العام.

• لم تكن الأعمال المؤثرة الأدبية والفنية والعلمية الكبرى ملتزمة المعنى الذي يُنسب إلى المثقَّفين في عصرنا؛ فهؤلاء لم يكتبوا عرائض ولا اتخذوا بالضرورة مواقف في المجال العام. ومن هنا، فإن موقف المثقَّف متحرر من حسابات ترك أثر ما للأجيال المقبلة، ويفترض أن يكون متحررًا من حسابات المكانة العلمية والأدبية. فنحن نتوقع منه أن يتصرَّف كمواطن يتمتع بقدرات معيّنة ومكانة معيّنة في قضية راهنة الآن وهنا (هنا هذه قد تتسع لتشمل ما يجري في دول أخرى، أو ما يجري للإنسانية كافة).

• إن أخطر ما يمكن أن يحدث للمثقَّفين هو الاستجابة لإغراء التحلّل من المسؤولية، وذلك تجنبًا لمحاسبة الجمهور لهم. وبهذا المعنى، فإن المسؤول هو السياسي والاقتصادي ورجل الأعمال ورجل الأمن، وهم الذين يجب أن يحاسبهم الجمهور بموجب تحديدات جيرار ليكليرك للنخبة المسؤولة وغير المسؤولة. هنا يحاكي المثقَّف الفنانَ؛ إذ يريد أن يتحوَّل إلى نجم يستفيد من الشهرة ولا يحاسَب بموجبها، وهو يدخل المجال العمومي بهذه الشروط، مثل الفنانين، في إطار النخبة غير المسؤولة[٢]. وهنا بالضبط يخون المثقَّف وظيفته القاضية بتحمّل المسؤولية عن مواقفه في المجال العام.

• يغيب في العالم العربي التمييز بين المثقَّف المحافظ، الذي يمثل تقاليد الدولة ويعارض التغيير المُبادَر إليه من الشعب ويعتبر الحكمة كامنة في الدولة من جهة، ومثقَّف الأنظمة وأجهزة الأمن الذي يبرِّر قمع حركة المظلومين من جهة أخرى. إن انعدام تقاليد دولة تستند إلى شرعية تمثيل الأمة، غيَّب أيضًا دور مثقَّفي الدولة؛ فهؤلاء في الوطن العربي هم مثقَّفو سلطة.

لن أضيف إلى هذه القضايا سوى مسألة واحدة نظرية سوف أشتقّها من دور المثقَّف العربي في المرحلة التاريخية المفصلية التي تعيشها بلداننا وشعوبنا، وأقصد تحديدًا تحوّلَ انتفاضات التغيير والثورات من أجل الحرية إلى حروب أهلية في الدول الهشَّة ذات الجماعات الأهلية القوية، وتسرّبَ جماعات متطرفة في الفراغ الحاصل نتيجةَ ضعف الدولة وتراجع هيبتها في مرحلة جرى فيها تجاوز حاجز الخوف قبل أن يَطرح البديلُ نفسه بقوة.

تعرّفنا إلى نمطين سلوكيين للمثقَّف في هذه الظروف: **أولهما**، التحول إلى الدفاع عن الوضع القائم انطلاقًا من اقتناع مفاده أن مصدر الكارثة محاولة غير ناضجة لتغييره. لا يشخِّص هذا المثقَّف بالتحليل سبب هشاشة الدولة، ولا يحلّل مسؤولية خيار النظام القمعي عن تحوّل الثورات إلى العنف؛ وهو الأمر الذي يمكن التوصّل إليه بالتحليل العقلاني حتى قبل الإدانة الأخلاقية، وبهذا ينسحب من دوره الترشيدي العقلاني. وما يعدُّ أمرًا أكثر خطورة هو غياب التضامن مع تطلّع الشعوب لإنهاء حالة الظلم، وتجنُّب إدانة النظام الحاكم بوصفه المسؤول عن حالة الظلم والفساد، ومسؤولًا عن تبعات الخيار الأمني القمعي. يجري هنا التهرّب من مسؤولية الموقف باتهام من تطلّعوا إلى التغيير، وهذا آلية معروفة في الوعي اليومي غير المثقَّف، والذي يزيّن لذاته أن قبول

(٢) جيرار ليكلرك، **سوسيولوجيا المثقَّفين**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨)، ص ٩٠.

الوضع القائم والخضوع للظلم هو الأمر الطبيعي، وأن محاولة تغييره هي التي تتحمّل المسؤولية عن الجرائم التي ارتُكبت في قمعها، وليس من ارتكب هذه الجرائم من حرّاس الوضع القائم الذين انضم إليهم هذا المثقّف في الواقع.

ثمة مثقّف آخر يقف مع الثورة ضد الاستبداد والفساد ويتماهى مع عدالة قضيتها، ويرى مسؤولية الأنظمة التي تسدُّ أفق التغيير وتلجأ إلى العنف عن تدهور الثورة في منزلقات الفوضى والتطرف. ولكنّه يكتفي بشرح أسباب موضوعية للفوضى والتطرف، ولا يرى أن الأفراد الأحرار الذين قاموا على النظام مسؤولون أيضًا عن أفعالهم وأخطائهم، وهنا يتحول التفسير إلى تبرير.

تكمن الصدمةُ، حين نكتشف عند تحليل موقع المثقّف، في أن هذا المثقّف يتخذ في بعض الحالات المواقف أعلاه كنتيجة لمشاركته الواعية أو غير الواعية في عصبيات من أنواع مختلفة. إن قدرة المثقّف على اتخاذ «مسافة نقدية» من العصبيات القائمة في أي مجتمع، طائفية أكانت أم عشائرية أم حتى أيديولوجية حزبية، هي من أهم شروط القيام بدوره، بمركبَيه العقلاني والمعياري. فالعصبيات التي تعني انحيازًا مسبّقًا تتناقض مع أحكام العقل ومع أحكام الأخلاق في الوقت ذاته. إن المشترك الوحيد بينهما – كما يبدو، والذي لم يره إيمانويل كانط – هو تلك المسافة الحاسمة التي يجب اتخاذها من العصبيات. وهنا تحديدًا تكمن خصوصية وظيفة المثقّف التي تميّزه من العالم الخبير من جهة، ومن الداعية السياسي أو الديني من جهة أخرى. إنها كامنة في الجمع بين ما يفْصِله نقد العقل البشري، والذي يكشف حدود ملكاته المختلفة النظرية والعملية والجمالية؛ فالعلم وأحكامه منفصلان عن قضايا العقائد والأحكام الأخلاقية الحرة. والأحكام الأخلاقية الحرة مفصولة تمامًا عن ضرورات العقل، في حين تكمن خصوصية المثقّف في الجمع بين الوظيفتين: التحليل العقلاني القائم على ملكات العقل، والموقف المعياري القائم على حكم أخلاقي حر. وهو لا يقوم بتوحيدهما، وإذا حاول فعل ذلك فسوف يخسرهما معًا، كما يحدث لمن يحوِّل المواقف الأيديولوجية إلى نظريات علمية بديلة من العلم، أو من يحوِّل الدين إلى برنامج سياسي... بل يجمعُ المثقّف بينهما في وظيفته الاجتماعية. وشرط تمكّنه من الجمع بين التحليل العقلاني والموقف المعياري هو تحرُّره من العصبيات التي تخنقهما في المهد.

ليست المسافة المطلوبة من العصبية هي الخروج عن الانتماء إلى الثقافة التي تنتمي إليها الذات المفكِّرة وموضوع النقد؛ فالانتماء الثقافي شرط المثقّف، ولا مثقّف من دون ثقافة. كما أن لا وجود لمثقّف عالمي إلا كنفيٍ مجرد، أو كاستغلال لثقافة مهيمنة يبرز المثقّف العالمي بسبب هيمنتها وليس بسبب هيمنته هو.

بنسالم حمّيش*

عن المثقّفين وتحولات الهيجمونيا**

ما زالت القوى الهيجمونية تدق رؤوسنا منذ عقود بكلمات ونعوت محبطة، كالتخلف والعجز والدونية، وها نحن أولاء نرى فئات من المثقّفين والإعلاميين في الخارج، وحتى في الداخل، ينقلونها من وضع الصفات العرضية -وبالتالي القابلة لأن تُزال بالتدريج- إلى وضع الماهيات العنيدة المستدامة. فكيف لا نكون مِراضًا بها ولو تأبّينا وكرهنا؟ إن عبارات ملطفة أو توريات من صنف: بلدان في طريق النمو أو نامية لا تستطيع إخفاء هذا الخلط الواسع الانتشار في الرأي العام الغربي بين التخلف المادي- البنيوي والتخلف الذهني والفكري. بناء عليه، يلزمنا بذل جهود هائلة كيلا يبقى وجودنا الثقافي، بنحو جائر، ملحقًا بكبواتنا في قطاعات التأهيل الاقتصادي والتكنولوجي.

إن من بين أهم أدوار المثقّفين العرب هو أن ينشروا الوعي بكون التبعية التي يعتقد البعض أنها أمست، في ظل العولمة، قصة قديمة أو غير ذات راهنية ومضمون، لا تزال مستمرة السريان والتحول، ولو بنحو متخفّ ماكر، ولكنها في إواليات الكبح والحجْر والتهميش بالغة الإجرائية مُحْكمتُها، ولا يعمى عن تبيّنه إلّا من تعوّد على تمارين الانخداع أو اعتبار تصوراته حقائق، وهذا ما تكشف عنه وتعيننا على إدراكه ومغالبته أعمال ثلّة من مثقّفينا البارزين من الصنف الذي يرد ذكره أدناه.

إن على المثقّفين ذوي الإرادات الحسنة، بصفتهم نقاد العالم كما يسير وبناة حداثة فاعلة منفتحة، أن يتقلّدوا مهمة رصد ومناهضة جميع أنواع الاختلالات والخروقات وممارساتها حيثما وُجدت، وذلك بقصد المساهمة في التحقيق التدريجي لثقافة السلام الحق التي بمقتضاها يتم تأسيس العلاقات الدولية ليس على توازن الرعب، كما كان الشأن إبّان الحرب الباردة، بل على المساواة والندية وتلبية حقوق الشعوب في الحرية والسيادة، كما على التشاركيات البناءة والهويات المحرّرة والمبدعة للقيم الرافعة الإيجابية.

---

* كاتب وأديب، ووزير الثقافة المغربي السابق.

** محاضـرة أُلقيت في المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية في مراكش – المغرب (١٩-٢١ آذار/ مارس ٢٠١٥).

«إن الشعور بالمرارة لا يقلّ البتة في البلدان المستعمَرة سابقًا. فلكأنّ حالة الهيمنة لا تفتأ تعيد إنتاج نفسها، والشباب يعيشونها بالحدة ذاتها التي نجدها عند الكبار. صحيح أيضًا أن المستعمِر القديم إذا كان قد اختفى جسديًّا، فإنه ما زال حاضرًا بثقافته ولغته وعقليته في الطبقات والإدارة والشارع. وهذا الحضور غير المرغوب فيه، والعصيُّ مع ذلك على الاجتثاث، هو الذي يُديم وضعية تُحيي في كلّ وقت الجروح القديمة»[1].

«إن طابع الثقافة الأوروبية الجوهري الذي جعلها بالذات مهيمنة في أوروبا وخارجها، هو فكرة هوية أوروبية متفوقة على كلّ الشعوب والثقافات التي ليست أوروبية»[2].

مقدمة

إن المقاربة التي نوليها الأسبقية في طرْق الموضوع المعلن هي المقاربة الفكرية النقدية؛ فبإعمالها نتوخى، أساسًا، الكشف في مركّبات الموضوع عن بؤر الصدوع والاختلالات، وعن صِنافة للمثقَّفين في الموضوع نفسه بمقياسي الجودة والتأثير، وهي صنافة من شأنها أيضًا تجنيبنا اختلاط الوجوه والأدوار علينا واشتباهها.

تعرف الثقافة، في عصرنا، مثل كلّ منظومة حية، تطورات وطفرات في الوضع والوظائف، منها: المساهمة في بناء مجتمع المعرفة وتقوية أساسياته، ونقد تجاوزات العولمة السائبة والرأسمالية المالية الافتراضية القائمتين على التحلُّل من الواقع وتجاهله، ومعاداة مصالح الناس وحقوقهم، وتمكين منظومات التسيير والتدبير من وسائل التثقيف والعقلنة والتيسير، وإرصاد مكامن سلوك التطرف والعنف وتشخيص علل تكوّنها واعتمالها[3]، بغية معالجتها ومغالبتها وتخليص المجتمع والناشئة من تمظهراتها ومخاطرها، وغير ذلك. إنها إجمالًا إحدى رافعات التنمية البشرية، فالغايات المتوخاة هي التنافسية المبتكرة، وترقية الأذواق واللغات، وحياة اليسر للأفراد والجماعات. وتكمن في هذه الأركان وما يجانسها الأفعال القوية لربح رهانات التطور النوعي والانتفاع بخيرات المدنية والحداثة وخدماتهما؛ أي رهانات الثقافة التنموية المطردة.

تعدّدت تعريفات المثقَّف وتقاطعت. ولعل أقربها إلى موضوعنا يثوي في نظرية جان بول سارتر المتعلّقة بالالتزام، ومفادها أن المثقَّف هو من عليه واجب الوفاء لمجموعة سياسية واجتماعية، مع

(1) Abdallah Laroui, *Esquisses historiques* (Casablanca: Centre culturel arabe, 1992), p. 69.

وانظر أيضًا: بنسالم حميش، **نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر** (بيروت؛ الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، الفصل الرابع.

(2) Edward W. Saïd, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*, traduit et adapté de l'américain par Catherine Malamoud (Paris: Éditions du Seuil, 1980), p. 19.

(3) Edward W. Said, *Culture et résistance: Entretiens avec David Barsamian*, trad. de l'anglais par Christian Calliyannis (Paris: Fayard, 2004), chap. 4.

ممارسة حقّه في انتقادها، أو أنه من يتدخل في ما لا يعنيه مع استيفاء شرط الخبرة والدراية(٤). وقد نقول تماشيًا مع موضوعنا: إن المثقَّف هو من يسعى جادًّا بعُدَّته المعرفية والفكرية لإيقاظ الهِمم والضمائر، وتحريك سواكن الغفلة والتلهي عن قضايا وأوضاع خطِرة جسيمة.

في القرن العشرين، كان للمثقَّف الغربي، عمومًا، وضع اعتباري خصوصي، أي حتى خارج التكتلات والأحزاب السياسية؛ فقد دأب في اعتماد مواقف وقضايا في ضوء فكره ومبادئه، وفي العمل، على التعبير عنها بقلمه بالوسائل الإعلامية والتواصلية المتاحة. ومن ذلك مثلًا دفاع سارتر عن استقلال الجزائر ووقوفه مع برتراند راسل ضد الحرب الأميركية على فيتنام، أو مثل معارضة فوكو للأسْر في مستشفيات الطب العقلي ونظام الاعتقال الحبسي، إضافةً إلى أعلام آخرين كُثرٍ عُرفوا بمواقفهم المناضلة المتعلقة بقضايا ساخنة وحروب مدمرة، من أمثال تشومسكي، وغويتصولو، وبورديو، ودوبري، وغيرهم ممَّن يصدرون عن مجال تخصص معيّن وعن ثقافة حيّة واسعة. أمّا عربيًّا، فإن المثقَّفين الذين يُدرجون – بنحو أو بآخر – في هذا التوصيف، فمن أبرزهم: مهدي عامل، وحسين مروة، وإدوارد سعيد، وعزمي بشارة، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، والمهدي المنجرة ... إلخ. ومن نافلة القول إن ذاك التعريف المبنيّ على التلازم لا يصحّ في شأن المنتمين إلى صنف المثقَّفين المزيفين(٥).

إن المفترض في المثقَّفين النزهاء، إذن، أن يكونوا فاعلي الثقافة ومنتِجيها، ومتطابقين ما أمكن مع قول لريني ماريا ريلكي: «المثقَّف هو من يساهم في تحريك البحر المتجمد فينا». لكن يحسن دومًا أن ننظر إلى مثل هذا التعريف وما يضاهيه مثاليةً في مرآة واقع الحال والتجربة، وعبر نماذج مخصوصة ملموسة.

وحريٌّ بالمثقَّف الأنموذجي، وأولى له، أن يتموقع في المجتمع المدني ويظهر، كما أكد ماكس فيبر وأنطونيو غرامشي، وابن خلدون قبلهما(٦)، في مقام نقديٍّ بإزاء سلطات التشريع والحكم مغايرٍ للسياسي؛ أي إنه، كما ذهب إلى ذلك إدوارد سعيد، «هذا الصوت الآخر» (Outsider) الذي ليس مشيِّد إجماع، بل هو فرد يُلزم وجودَه ويخاطر به انطلاقًا من حسٍّ نقدي مطرد؛ فردٌ يرفض –مهما يكن الثمن– التعابير السهلة، والأفكار الجاهزة، والمواقف الملتبسة، إزاء خطابات رجال السلطة وأفعالهم وذوي العقول المتكلسة، وهو لا يرفضها فحسب، بل يجهر لهم برفضه أيضًا(٧).

---

(4) Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, collection Idées; 274 (Paris: Gallimard, 1972).

(5) Pascal Boniface, *Les intellectuels faussaires: Le Triomphe médiatique des experts en mensonge*, Coup de gueule (Paris: J.-C. Gawsewitch, 2011), chap. 8.

(٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الرشاد الحديثة، ١٩٨١)، ص ٧٤٥ – ٧٤٧، «فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها»، وانظر: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط ٧ (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٢٢٩ – ٢٣٩، و Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduction de Julien Freund; Introduction de Raymond Aron, recherches en sciences humaines; 12 (Paris: Plon, 1959), et Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant; textes traduits de l'italien par Jean Bramant [et al.] (Paris: Éditions sociales, 1975).

(7) Edward W. Said, *Des intellectuels et du pouvoir*, trad. de l'anglais par Paul Chemla et rev. par Dominique Eddé, Seuil. Essais (Paris: Ed. du Seuil, 1996), p. 39, et Noam Chomsky, *Responsabilités des intellectuels*, préface de Michael Albert; trad. de l'américain par Frédéric Cotton (Marseille: Agone, 1998), p. 24..

المثقَّفون بين سوء الاعتراف البيني والنزوع الاعتزالي

ليس ثمة من نسيج ثقافي عربي ومغاربي إلّا ما نراه مصابًا بالهشاشة والتفكُّك بوجه عام. وهذا المعطى يجعلنا حاليًّا نرى أن المثقَّفين المغاربيين مثلًا ما التقوا -وقلّما يلتقون حقًّا- إلّا كانت مأساة اللاتواصل مستشرية بينهم، مشخَّصةً في واقع التشظي اللغوي، وسلوك التهاجر والتنابذ، وسوء الاعتراف البيني.

وحتى المثقَّفون من ذوي الأسماء الوازنة، كأنّنا بهم يتعاهدون على أن يعيشوا في علاقتهم سُنّة التهادن والتساكن، بل التصامُم، فيسكتون عمّا يقوم بين نصوصهم من تعارض وتناقض، ويطول السكوت بهم إلى حدّ يصحّ معه أن نتساءل: هل يقرأ أحد حقًّا ما يُنشر للآخر؟ وهكذا يبقى أركون والجابري على طرفي نقيض في موضوع مفهومهما للعقل الإسلامي، وكذلك تظلّ على الشاكلة نفسها -ولو بنحو أخفّ- تاريخانية العروي الماركسية ومثالية جعيط التاريخية، ولا تسأل عن موقف التاريخاني من «العقلاني» (يتجاهل العروي الجابري تجاهلًا تامًّا ويغيّبه حتى في مؤلفه مفهوم العقل).

وإجمالًا، لا تسأل عن موقف أيّ واحدة من كتابات الآخر، فالموقف لا وجود له، أو هو في حُكم الإشارات الخفيفة العابرة التي تكرِّس حالة سوء الاعتراف البيني والنقد المعرفي، وهي حالة تبلغ درجة العمى والجنوح الإلغائي عند «الإسلامولوجي» محمد أركون؛ إذ يذكر عرضًا عبد الله العروي وأنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوارد سعيد، على نحوٍ جُمليٍّ، من غير وجود دليل على أنه قرأ أعمالهم فعلًا، فيكتب عن هؤلاء الأعلام المتفوقين عليه معرفةً ودرايةً قائلًا: «إنهم إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضًا إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه. ولكن، لأنهم يتكلمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأًى عن الزلل»(٨). ولا صحة لهذا الزعم مطلقًا.

أمّا طارق رمضان في مجملِ كتاباته، فإنه يضرب صفحًا عنهم جميعًا، إلّا من إشارات إلى إدوارد سعيد مشاكِسة عابرة غيرِ موثّقة، لا تدلّ على أنه أخذ مؤلفاته بقوّة الجِدّ (على الرغم من أنها محررة بالإنكليزية).

حاضرًا، تعاني أغلبية المثقَّفين المهمومين بالحقيقة والنقد حالة احتقان بليغة؛ ففي وسط سوسيو-سياسي يجتر تاريخًا مديدًا من الإخفاقات والخسارات، وحيث المفاهيم والممارسات (الوظيفية والخصبة في البلدان المتقدمة) تعيش دراما النخْل والتزييف، لا يمكن لجمهرة المثقَّفين تأدية أدوار مجدية، ولا معانقة «الالتزام» حقًّا. إنها حالة تتخبط المثقَّفين أو تتربص بهم الدوائر عند كلّ تحوُّل تاريخي حرجٍ وكلِّ مرحلة مأزومة. والمرتبطون منهم بأحزاب، كثيرًا ما تراهم يدفعون ثمن صراحتهم، أو ممارستهم السياسة الحقيقية بوصفها سياسة حقيقة. ومن جهة أخرى، وفي أسواق الحسابات والتوافقات، إذا كره المثقَّفون أن يكونوا خدمًا لأرباب السياسة فحسب، أو أن يقيموا في

(٨) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٤٧-٢٤٨.

الاستقامة الولائية والامتثالية، فإن استفاقتهم من غفلتهم يصحبها شعور مرير، متولد من إدراكهم البَعدي أنهم لم يكونوا في مُصطَدم السياسة وتقلُّباتها سوى مغفلي الحلبة، أو فرسان مُثل طوباوية عصية على التحقيق (مثلما حصل -مع وجود فرق- لمحمد عبده وحسن الوزاني وعلال الفاسي، والجابري والعروي، وسواهم).

وهكذا يكون على أغلب المثقّفين في أوساطنا أن يحيَوا حاملين عبءَ شعور مأساوي ناتج من أنهم لا يكادون يستطيعون أن يفعلوا شيئًا ذا بال من أجل شعوبهم. إنهم، مع تفاوت في السياقات والمهمات، يجدون أنهم في وضع أولئك الذين تلقوا التفويض وكامل السلطات لخدمة البلاد والعباد؛ غير أن وجه الفرق الكبير يقوم في أن عجزهم يؤلمهم ويحزنهم. أمّا المفوضون وممارسو السلطات و«المجالسون»، فهم يعيشون عجزهم كأنه همّهم الأهون، بل طبيعتهم الثانية. وما دامت هذه المعطيات لا تعرف تحوّلات إيجابية محسوسة في القوام والوظيفة، فقد يصعب محاجّة من يرى أنه حري بالمثقّف، وجدير به، أن يكثِّف اشتغاله في حقله، ويقويَ قدراته في البحث والإبداع، وذلك حتى لا يؤول مبدأ «الالتزام» عنده إلى أفيون، ولا يسقط فجأة، أو بالتدريج، بين كتبة المرميات وأنصاف المثقّفين. وهذا ما ذهب إليه المفكر التونسي هشام جعيط من خلال قوله: «إن المثقّف المبدع يجد نفسه محاصرًا من كلّ الجهات. وعندي أنه لم يبقَ أمامه سوى العودة إلى ذاته العميقة، وبالحركة نفسها، الخروج من إقليميته الثقافية؛ أي الانفتاح على العالمي، بسرور وفرح ورغبة»(٩).

إن من الجائز تفهُّم مواقف هشام جعيط وعبد الله العروي وفاطمة المرنيسي وعبد الفتاح كليطو وطه عبد الرحمان، وغيرهم، ما داموا يرون أنهم يعيشون في مجتمع يُنمّي منسوب تلوُّث ذهني، وفي سقم ثقافي حادٍّ وأُميَّة متعدّدة الأشكال والأبعاد، فيكون الخلاص عندهم في الترقي بالفكر والوجدان إلى مراتع السّعة، والهواء الطّلق المطهِّر، والعزلة الذكية اليقظة؛ أي إلى مدارج الأحق والأجمل والأعدل. ففي خيارهم هذا، والحالة تلك، تكمن سبل اتقاء العبثيات والغباوات الزاحفة، والتمثّل بسابقيهم الذين ذهبوا تاركين بصمات وآثارًا رائقة مؤثرة، تشهد أنهم أعطوا الحياة ما يرفعها ويقوِّيها، فما ماتوا هباءً وسدى.

عطفًا على ذلك، ليس علينا أن نلوم فنانًا أو كاتبًا أو فيلسوفًا على الاعتزال في «برج عاجي»، لكن في المقابل لنا أن نحاسب هؤلاء إذا لم تتمخض عزلتهم عن أيِّ شيءٍ شيّق ثمين، ولم يخرجوا من بروجهم ما يُعجبُ النفس والعقل، ويكون ويبقى من بعدهم فتنة للمتأملين(١٠).

أمّا ماعدا أولئك، فإننا نشهد صنفًا آخر -لعل ممثليه هم الأكثرون- فقدوا النزوع إلى المساءلات الجذريةِ الجريئة، وفقدوا أيضًا القدرة على البدء والإدهاش. فهم على الدوام حيث نتوقعهم ونترقبهم، كأنّهم عناصر معدّةٌ مبرمجة على نحو أو آخر. لهذا لا نجد بينهم رجالًا ونساءً خارقين للعادة، أو باهرين،

(٩) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١٨٣، انظر قوله: «مبدئيًا، نعمْ للانفتاح لكن على ألّا يتحول إلى عزوف عصابي عن الذات وافتتان بالمتغلب الأقوى، فاقدٍ لحاسة التمييز والنقد».

(١٠) من الكتّاب الكبار الذين كانوا على تلك الشاكلة، صامويل بِكيت، وجان ماري غستاف لوكليزيو، وباتريك موديانو (فازوا كلّهم بجائزة نوبل)، وأمين معلوف الذي فاز بجائزة غونكور الفرنسية.

على غرار محافظ معارض لسلطان الماضي وهيمنة السلف على الأحياء، أو حداثيّ مقاوم لكلّ تغريب إن كان مفاد ذلك الاستلاب، والولاء التبعي العيلي، والحَجْر، ومن ثمّة العجز عن المبادرة والخلق.

وهل ننكر أن أغلبهم ينغمس في الحياد والخمول، فيقيم تحت قباب السهو والغفلة عن الشؤون والهموم الإنسانية والثقافية والعامة. إنهم إجمالًا يضاجعون الخوف (وفي الأمثال: لا حياة لمن يضاجع الخوف)، ويجنحون، ولو من دون نضال أو معاناة، إلى الانسحاب المبكر والاعتناء بفلْح حدائقهم الخاصة، فيصحّ في شأنهم وصف نيتشه للمنحلّين المنهارين: «إنهم أناس متكلسون، تالفون، لا يخشون إلّا شيئًا واحدًا: أن يصيروا واعين»[11]. وهكذا يمسون مُحتَمين بمربعاتهم وحيطانهم، داخلين أفواجًا في «أسواق رؤوسهم»، مصابين بتلاشٍ باطنيٍّ وانكماشية صماء وانعزالية عقيمة جدباء، كأن سنوات جليدية أو أثقال جاذبية سالبة أدّت إلى خصيهم وضربهم بالرهبة والضمور. ولكن يلزم أن نستثني الذين شاخوا سنًّا وفكرًا، أو أحدث لهم الزمان معاطب في أجسامهم.

من المؤكَّد أن المعرفة المنيرة المحصَّلة بقوّة البحث والكدّ، ما عادت فرضًا عينيًّا عند ممثلي تلك الأكثرية، فقد صار يكفيهم أن يدبِّروا طبخ الإنشائيات وترصيعها بغليظ المفاهيم ومُبهمها؛ حتى يطلقوا أقلامهم ويستبيحوا النطق في ما يجهلونه أو لا يعرفونه عبر قنوات معوجَّة أو مبتذلة. والخسارات الناجمة عن ذلك وسواه هي ما نلحظه بالعين: فَقْر النظر وضيقه، وغلبة التسطيح المعرفي، ومن ثمة سوء الإدراك والإرصاد، وعجز عن الفكر ذريع.

وهكذا تنمو تيارات الجذب نحو الأسفل وتتناسل، وتزداد ألسنة التعتيم واللامعرفة، مشخصةً في أشباه المثقَّفين و«عرّابي» الشأن الثقافي ومسترزقيه، وبينهم لا يعدم خابطٌ ورقًا ولا مدادًا، ولا يسع المثقَّف الحقّ إذا ما وُجد عرضًا بينهم إلّا أن يتكيَّف مع ضحالتهم، أو أن يسكت مناجيًا نفسه بلسان المعري:

«ولمـا رأيتُ الجهـلَ فـي النـاسِ فاشـيًا　　　تجاهلـتُ حتـى ظُـنَّ أنّـيَ جاهـلُ»

فمع تلك الأصناف السائدة، تفسد الكلمات والمفاهيم فعلًا، وتتفسخ حتى تستحيل إلى مسوخها وأضدادها؛ ومنها مثلًا، لا حصرًا، التعدّد والتنـوع والاختلاف؛ إذ تُفضي تصريفاتها الذرية اللامراقبة معرفيًّا إلى تكريس واقع مجتمعاتنا المسمّى بحسب بعض الدارسين «الانقسامية» (Segmentarism)، أو «العصائبية» بلغة ابن خلدون. ومن المظاهر المأساوية لهذا الأمر القِدَدِية اللغوية واللهجية، واحتقان قنوات التواصل وتقوُّضها، وشيوع نظام التبعيات والولاءات السالبة الضاغطة.

أمّا المثقَّفون الذين في استطاعتهم إقامة ثقافة نقدية فاعلة أو التمهيد لها، فإنهم ينتهون أغلب الأحيان إلى اعتماد خطابات المداراة والمواربة، أو إلى إعلانها سخطات ضاجة، لا وقْع اجتماعيًّا لها ولا سياسيًّا، ولا تأثير (شأن أدونيس واللعبي وآخرين). هذا بالنسبة إلى التيار الأعمّ الذي يفرز اطراده وتواتره استثناءات مضيئة يُشخصها مثقَّفون مقاومون بمعرفتهم العالية وقوّة أعمالهم الفكرية، وإن كانوا متفاوتي الحظوة والجراءة والحضور. وعلينا الآن أن ننظر في مواقف بعضهم، وفي صدارته إدوارد

(11) Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la Morale* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 178 - 179.

سعيد بوصفه أنموذج المثقّف البحاثة والمفكر، والمناضل بعمله في جبهات عدة، نخصّ منها جبهتَي الثقافة والإمبريالية والصراع الفلسطيني - الإسرائيلي. أمّا القضية الماثلة للدرس، ولعلها من أكبر القضايا وأعقدها، فنتعرّفها في ما يلي.

واقع الهيجمونيا وتحولاتها

تعني الهيجمونيا (Hegemonia) لغةً، عند الإغريق: الانتشار والاكتساح بدافع إرادة القوة والسيطرة، وسمّاها كذلك سولون وهيرودوت وتوسيديد. ومن مرادفاتها عندهم القِدمية (Arkhi) والاستبدادية (Despotismus). أمّا القديس أغسطينوس، فيُحلّلها ضمن مقولة **Libido dominandi**، أي شهوة السيطرة التي كانت في تقديره من أهمّ أسباب سقوط الإمبراطورية الرومانية. وأمّا ابن خلدون، فيسميها «الاستبداد» و«الغلبة». وفي زماننا، تتمظهر الهيجمونيا في نظرية «الفوضى الخلاقة» و«استراتيجية الدمار» التي صاغها المحافظون الجدد في ظلّ حكم آل بوش مع الأب والابن، ويتمثّل مبدأها بالقول: «ما لم تستطع أن تملكه، دَمِّره»، ومن ترسانتها المفاهيمية: «الاحتواء»، و«محور الشر»، و«الدول المارقة» أو «المتصعلكة»، و«هاجم»، و«الحرب الاستباقية»، و«صدام الحضارات» وسواها[١٢].

ولتلك النظرية سابقاتها عند كبار الغزاة عبر التاريخ، ومنهم نابوليون القائل: «إني، كما أكدُّ، أنجز سياسة جغرافيتي»، وهتلر من خلال مفهوم «المجال الحيوي» وعقيدة تفوق الجنس الآري، ومهندسو حركات الاستعمار ذوو مفهوم التوسع والاستغلال والنهب باسم التمدين. وقد نلخص متن النظرية الأساسية في شعار سيسل رودس، رجل السياسة والأعمال البريطاني (ت ١٩٠٢)، إذ يقول: «التوسع، كلّ شيء في التوسع [...] لو استطعت لضممت الكواكب»[١٣].

في الأمس القريب، كان الاستعمار بصنفيه الاستيطاني والحمائي يشتغل بآليات العنف الصادم، ويوطّد لها بشتى ضروب التغطيات والذرائع، ويمكن أن نذكّر ببعض أهمّ تواريخها لِمامًا: ففي سنة ١٨٦٠ تدخلت فرنسا في لبنان بدعوى حماية الموارنة ضدّ الدروز. وفي الفترة ١٨٨١-١٨٨٢، جرى «قَنْبلة» الإسكندرية وسحْق الثورة العرابية في التل الكبير، واحتلال الإنكليز مصر في عهد الخديوي توفيق، وكلّ هذا بعد ما عرفه هذا القطر العربي من تغلغل أوروبي بذريعة مراقبة فرنسية - إنكليزية للميزانية المصرية المنهكة بالقروض في عهد الخديوي إسماعيل. وفي سنة ١٨٨٨، تسرّب الإنكليز إلى الحجاز بدعوى مساعدة العرب بزعامة شرفاء مكة على محاربة العثمانيين. وفي سنة ١٩١٢، فُرض نظام الحماية الفرنسية على المغرب في عهد السلطان المولى حفيظ، بحجة عجز سلفه المولى عبد العزيز عن تسديد دين اقترضه من بنك بارينا... إلخ.

(١٢) تلك المفاهيم هي في الأصل على التوالي: Containment Axis of Evel, Rogue States, Attack, Preventive war and Clash of Civilizations.

(13) Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme: L'Impérialisme*, traduit de l'anglais par Martine Leiris, Points. Politique; 125 (Paris: Fayard, 1982), p. 13.

وتضيف أرندت قائلة إن سيسل رودس «كان يعترف في لحظة رشده بأن مبدأ التوسع يقوم على نفي العقل نفسه».

أمّا بُعيد الاستقلالات، فإن ما أُدرك بوصفه استعمارًا جديدًا (وفي هذا الجانب يكمن تحوله الرئيسي)، قد عمِل عمَل الهيجمونيا المتلبِّسة بإرادة إدامة القوة وتصريفها بوسائل هيمنة مبتدعة، تروم تفعيل ما سمّاه إيتيان لابوييسي منذ أربعة قرون ونيّف: «العبودية الإرادية» التي هي من أهم شروط إمكان جميع أنواع التسلط والاستبداد؛ فالمصابون بها يمدُّون «أعناقهم للقطع» طواعية، ومن ثمة يمسخون طبيعة الإنسان الحرة المسؤولة.

ومن باب إرصاد بعض طبائع الهيجمونيا ووظائفها المتحولة، إجمالًا، نذكر إدوارد سعيد الذي يُعيد في كتابه المميز **الإمبريالية والثقافة** قراءة أعمال كلّ من أميكار كابرال وسي أل جميس ووالتر رودني، وخاصة **معذبو الأرض** للمارتنيكي فرانز فانون، فيعترف قائلًا: «إن كنت قد أسهبت في ذكر فانون؛ فلأنه، كما أعتقد، يُعبِّر مأساويًا وبقوة أكثر من غيره عن الانتقال الثقافي الكبير من حقل الاستقلال الوطني إلى المجال النظري للتحرر»(١٤).

إن إدوارد سعيد، إذن، مُحقٌّ في تسليط الضوء على ذلك الكتاب المنشور سنة ١٩٦١ والذي يُعدّ من أمهات مرجعيات العالم الثالث؛ فهو يقيم نظرية مهمّة ذات راهنية في فصول تصفية الاستعمار، تظل على أيّ حال جديرة بالتمثُّل والتأمل في عهد تحوّل الهيجمونيا من ميدان الاستعمار الاحتلالي العسكري المباشر إلى الحقل الذهني والمعرفي، أو ما سمّاه بعض الدارسين، وفي صدارتهم جوزيف ناي(J. Nye) «القوة اللينة» (Soft Power)، TD مقابل القوة الصلبة (Hard Power)، وربما يحسن أن نترجم المفهوم الأول بعبارة «القوة المتخفية» أو «المتغلغلة».

وإنّ نقّاد فانون من الغربيين، وحتى بعض «العالـمثالثيين» الذين اتهموه بالمغالاة في بعض أطاريحه، وخصوصًا في دعوته إلى الإعراض عن منطق ثقافة الهيمنة الغربية، إنما أقدموا على ذلك بسبب بقاء وعيهم دون وعي فانون بقدرات أيديولوجيا الاستعمار الفائقة على التحولات المتنوعة الماكرة، وهو الذي سجّل، منذ أكثر من خمسة عقود خلَت، هذا الإرصاد الثاقب قائلًا: «لعل الباحثين لم يوضحوا توضيحًا كافيًا حتى الآن أن الاستعمار لا يكتفي بفرض قانونه على حاضر البلاد المستعمَرة وعلى مستقبلها، بإفراغ عقل المستعمَر من كلّ شكل وكلّ مضمون، بل إنه يتجه أيضًا إلى ماضي الشعب المضطهَد، فيحاول بنوع من فجور المنطق أن يهدمه ويشوهه ويبيده»(١٥).

أمّا إدوارد سعيد، فإنه سعى بكثير من الخبرة وسعة النظر، في مؤلفه المذكور، إلى إظهار العلائق الفعلية المتسترة بين الرقّ والعنصرية والاستعمار والقهر الإمبريالي، من جهة، وضروب الإنتاج الأدبي والفكري التي تنشأ في المجتمع الحاضن لتلك الممارسات من جهة أخرى. وإن القراءة التي يقترحها للموضوع نفسه هي ما يسمّيه «القراءة الطباقية» أو «التناظرية» (Contrapuntal Reading)، المعتنية وظيفيًا باستنطاق النصوص وسبر أغوار خلفياتها وخفاياها، قصد إدراك ما تعمل على تسريبه واستعادته وتقنيعه في إواليات السيطرة والتحكم؛ فهي إذن توجد في موقف تقابل (أو تطابق) بين حركتين اثنتين

(14) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), p. 268.

(١٥) فرنتز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، ص ٢٠١.

لا بدّ من الأخذ في الحسبان جدلية تلازمهما وإبرازها، وهما حركة الإمبريالية وحركة مقاومتها. ومن ثمّة، فإن ممارس هذه القراءة يعطي الجنس الروائي مكانة مهمة في برهنته؛ وذلك أن «الأوطان هي نفسها عبارة عن سرديات. فسلطة الحكاية أو منع سرود أخرى من التشكُّل والظهور هي ذات أهمية فائقة بالنسبة إلى الثقافة وكذلك الإمبريالية. إنها تكوّن إحدى أكبر العلاقات بينهما»(١٦).

من أمثلة ما تكشفه تلك القراءة ما يتعلّق بالكاتب ألبير كامي الذي أعلن في غمرة الحرب الفرنسية – الجزائرية أنه يُؤثر أمّه على جبهة التحرير الوطني، وقال بعبارة صريحة: «إن فرنسيي الجزائر هم أيضًا وبالمعنى القوي سكان أصليون. ويلزم أن نضيف أن الجزائر عربية خالصة لا يمكنها أن ترقى إلى الاستقلال الاقتصادي الذي من دونه لا يكون الاستقلال السياسي سوى وهم»(١٧).

وممّا ترومه الهيجمونيا ثقافيًا وتسعى إلى تكريسه إجمالًا، هو: تعويض ذاكرة المستتبَعين بذاكرة الأقوى، وتهجين شخصيتهم بتأجيج الشعور لديهم بالدونية والفجاجة، وتعويدهم إيحاءً ذاتيًّا متمثّلًا في أن هوياتهم ولغاتهم عُملات بخسة أو قاصرة. وبهذه الإجراءات الحجْرية الضاغطة وغيرها، عملت الأيديولوجيا الاستعمارية المكشوفة أمس، وما زالت تعمل حاليًّا، وإنْ بأساليب ذهنية متخفية (لا مادية) ومتطورة. وإن شئنا استعمال صورة مجازية، قلنا إنها تدير سياسة هيمنية بيدٍ من حديد في قفّاز من حرير. وفي هذا السياق يكتب سارتر في تقديمه المميّز لكتاب فرانز فانون المذكور: «إن العنف الاستعماري لا يريد إخضاع هؤلاء البشر المستعبَدين فحسب، بل يحاول أيضًا تجريدهم إنسانيتهم. إنه لن يدخر جهدًا من أجل أن يقضي على تقاليدهم، وأن يحلّ لغتنا محلّ لغتهم، ومن أجل أن يهدم ثقافتهم من دون أن يعطيهم ثقافتنا، ومن ثمة فإننا نرهقهم تعبًا»(١٨).

على سبيل المثال، كان الاستعمار الفرنسي الاستيطاني طوال ١٣٢ سنة يُسخِّر الجزائر مختبرًا ضخمًا لتفكيك شخصيتها التاريخية والثقافية، وإعطاب نوابضها الذاتية ومقوماتها السيادية. فلم تأخذ في تضميد جراحها ولملمة شعثها إلّا بعد خمسة عقود ونيّف من استقلالها. وهذا ما حدا بالدولة الجزائرية والمجتمع المدني والمثقّفين من وارثي فكر الأمير عبد القادر والشيخ عبد الحميد بن باديس إلى الطعن في المادة الخامسة من قانون شباط/ فبراير ٢٠٠٥ التي تُسجل للاستعمار الفرنسي فضائله وإيجابياته، وقد صادقها برلمان فرنسا بغرفتيه (وأيدها حينئذ محمد أركون)، فلم تُسحب إلّا بتدخل الرئيس جاك شيراك الذي استند إلى المجلس الدستوري. وبعد ذلك أتت تصريحات قوية للرئيس بوتفليقة، منها ما يرتبط بتعليق توقيع معاهدة الصداقة الفرنسية – الجزائرية، ومنها عدُّه الاستعمار الفرنسي حركة إبادة جماعية ضدّ هوية الجزائر وثقافتها، ومطالبة ساسة فرنسا بالاعتذار العلني عن جرائم استعمارها، وهذا ما أبت السلطات الفرنسية الإقدام عليه حتى الآن.

---

(16) Said, *Culture and Imperialism*, p. xiii.

(17) Albert Camus, *Essais*, introduction par R. Roger Quilliot; textes établis et annotés par R. Quilliot et L. Louis Faucon, bibliothèque de la Pléiade; 183 (Paris: Gallimard, 1965), pp. 1012 - 1013.

(١٨) جان بول سارتر في: فانون، ص ٢٥.

أمّا المغرب، فقد نزعت وقتها «لوبياتُ» فرنسا المحلية في مجالات المال والأعمال والصحافة والثقافة، إلى اتخاذ موقف الممالأة، بل القبول بتلك الإيجابيات والفضائل، متذرّعة بأن المغرب، على خلاف الجزائر، لم يعرف من القوات الفرنسية استعمارًا، بل عرف حماية فقط. وزكّى هذا الطرح مثقّفون فرنكوفونيون إمّا كتابةً وإمّا في حلقاتهم ومنتدياتهم. لكن لم تمضِ بضع سنوات حتى بدأت العلاقات بين البلدين تسوء وتتدهور، وقد عبّر عنها -ولو بنحو تعميمي- خطاب الملك محمد السادس في ٢٤ شباط/ فبراير ٢٠١٣ في باماكو، وخطاب له أجرأ وأقوى في الدورة التاسعة والستين إلى الأمم المتحدة في ٢٥ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤، ومنه الفقرة الآتية:

«لقد خلّف الاستعمار أضرارًا كبيرة للدول التي كانت تخضع لحكمه. فقد عرقل مسار التنمية بها، لسنوات طويلة، واستغل خيراتها وطاقات أبنائها، وكرّس تغييرًا عميقًا في عادات وثقافات شعوبها. كما رسّخ أسباب التفرقة بين أبناء الشعب الواحد، وزرع أسباب النزاع والفتنة بين دول الجوار. فرغم مرور العديد من السنوات، فإن الدول الاستعمارية تتحمل مسؤولية تاريخية في الأوضاع الصعبة، والمأساوية أحيانًا، التي تعيشها بعض دول الجنوب، وخاصة بأفريقيا»[١٩].

ومن مظاهر الهيجمونيا اللينة المخاتلة أيضًا، النمو اللامتكافئ واختلال علاقات القوى وعبارات التبادل اقتصاديًّا وتجاريًّا[٢٠]، وبين الهويات والثقافات واللغات، وازدواجية المواقف والمعايير التي ترفعها البلدان القوية، سرًّا أو جهرًا، إلى سدّة السياسة المتّبعة في قضايا مجمل بلدان الجنوب ومعضلاتها، وفي صدارتها القضية الفلسطينية. ولو أن أمين معلوف تمثّل البُعد التراجيدي لهذه المظاهر، وغيره كثير، لربما كان أضاف إلى كتابه الهويات القاتلة جزءًا آخر متعلّقًا بالهويات القتيلة أو الجريحة، ولا سيّما أنه تساءل في لحظة صحوٍ نيّرة: «كيف لا ينشأ لدينا شعور بأننا نعيش في عالم يتملكه الآخرون ونخضع لقواعده التي يُملُونها، عالم لا نكون فيه إلا كالأيتام، والغرباء، والدخلاء، والمنبوذين؟»[٢١].

وتبيانًا لهذا الوضع، يدلي إدوارد سعيد بملاحظة دالّة مفادها أن عموم القراء الأميركيين لا يعرفون من التراث العربي كلّه إلّا **النبي** لجبران خليل جبران، المكتوب أصلًا بالإنكليزية. ولعل ما يُغني عن الخوض في ضرب الأمثلة هو خطاب نجيب محفوظ للأكاديمية السويدية ولجنة نوبل بمناسبة فوزه بهذه الجائزة سنة ١٩٨٨. فقد جاء في قوله: «سادتي، أخبرني مندوب جريدة أجنبية في القاهرة بأن في لحظة إعلان اسمي مقرونًا بالجائزة ساد الصمت وتساءل الكثيرون عمّن أكون، فاسمحوا لي أن أقدم لكم نفسي بالموضوعية التي تتيحها الطبيعة البشرية.. إلخ».

---

(١٩) ومن الخطاب نفسه هذه الفقرة: «إن العالم حاليًّا في مفترق الطرق، فإمّا أن يقوم المجتمع الدولي بدعم الدول النامية لتحقيق تقدّمها وضمان الأمن والاستقرار بمناطقها، وإمّا أننا ستتحمل جميعا عواقب تزايد نزوعات التطرف والعنف والإرهاب، التي يغذيها الشعور بالظلم والإقصاء، والتي لن يسلم منها أيُّ مكان في العالم». وكيف لا يُستحضر في أدبيات تصفية الاستعمار في الستينيات «خطاب في الاستعمارية» لإيمي سيزير، **وافتقاد العالم** لجاك بيرك، **وتغريب العالم**، **وكوكب الغرقى** لسيرج لاتوش، وكذلك **الاستعمار الأسود**، المؤلف الجماعي الذي أشرف عليه مارك فيرو.. إلخ.

(٢٠) كان ليوبولد سيدار سنغور يشكو ذلك الاختلال وينادي بإصلاحه. ويوم وفاة هذا الرئيس - الشاعر في ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠١، لم يشارك في تشييعه إلى مثواه الأخير أيّ مسؤول في الدولة الفرنسية، لا رئيسها جاك شيراك ولا وزيره ليونيل جوسبان، على الرغم من أن سنغور كان فرنسي الهوى ومن كبار دعاة الفرنكوفونية، وهو ما أثار غضب الكاتب إيريك أورسينا الذي عبّر عن ذلك في صحيفة **لوموند**.

(21) Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières* (Paris: Grasset, 1965), pp. 101 - 102.

ومن التبعات السلبية لذلك الوضع، في حالة المغرب العربي مثلًا، ووقوفًا على التيار الصّلب بدلًا من الاستثناءات التي تؤكّد القاعدة، قد نزعم أن النبوغ فيه تضاءل حتى كأنه أمسى وعدًا عرقوبيًّا أو كالزيزفون، فانكمش الإبداع في حقول ثقافية شتى وتدنَّى، وذهب الوُعاة إلى أن فئات من المثقَّفين طبّعوا الاتباعية، وبها حتى الثمالة سكِروا. يعيشون خدَمًا للآخر الأقوى، واقعين تحته مُوقِعين، وهم يموتون مهزومين مغمورين. هذه حالهم في وطن ما زال محجورًا لسانيًّا وثقافيًّا. ولا فائدة من الاحتجاج بحفنة أسماء صنعتهم أبواق «الطّم – الطّم» الإعلامي، وهم من الشبكيين المتمرسين، وأغلبهم من الكتّاب المغاربيين الفرنكوفونيين الذين يركبون الكتابة المستقيمة الطيّعة فرنسيًّا، والقذفية التشهيرية مغاربيًّا (بوقف ثيماتهم على الفساد والمخدرات والبغاء والتطرف الديني). ويُدرج عبد الله العروي أدبهم ضمن تاريخ الأدب الفرنسي، وإنْ كان أصحابه وُلدوا ونشأوا في بلدان المغرب، مثلهم مثل الأدباء الفرنسيين الملقَّبين باسم «الأرجل السود»، كنايةً عن ولادتهم في هذه البلدان.

إن الاستلاب اللساني والثقافي وجهان لعملة واحدة، وهما كلاهما مظهران ناتئان متورمان ضمن مظاهر تراكم كبوات تاريخية ظلّت فجواتها وفتوقها تنمو وتتفشى، حتى بعد الاستقلالات السياسية، وهو ما أتاح لقوة أمسِ المستعمرة أن تعاود تغلغلها من جديد، تدعهما في ذلك مراكزها المبثوثة المنتشرة و«اللوبيات» المحلية للاقتصاد والمال، وكذلك حركيُّوها من الإعلاميين و«المثقَّفين» والوكلاء المدجَّنين. ومع هؤلاء يتضح تحوّل آخر للهيجمونيا؛ إذ أصبحوا من أعداء مجتمعاتهم الأحماء وعصبَ الفرنكوفونية المستأسدة المعادية للغة العربية وثقافتها في المغرب العربي.

في هذا السياق تكمن معالم وضع مأساوي سالب، ما زالت شرائح من نُخب الثقافة والفكر لا تُفكِّر فيه، حتى من ذوي القربى. وإذا صارحت هؤلاء بهذا الواقع القائم بالأدلة والقرائن، اكتفوا برفع فزاعة «نظرية المؤامرة»، بدلًا من التحليل والنقاش، وانصرفوا إلى ما ندبوا له أنفسهم وتعودوا عليه، غير عارفين بما نبَّه إليه، من باب المعاناة والتجربة، والي مصر محمد علي (الألباني الأصل) من خلال قوله: «إنهم [قوى الغرب] لا يريدون أن نشبههم بل أن نطيعهم»[٢٢]، وقوله أيضًا: «إني لست من دينهم، ولكني إنسان مثلهم، ويلزم أن أُعامل إنسانيًّا».

في ظلّ الهيجمونيا الجديدة التي رسمنا بعض إوالياتها وتمظهراتها المتحولة، وبشأن الحوار الحضاري مفهومًا وممارسة، نطرح سؤالًا ضروريًّا، هو: هل غدا هذا الحوار الحضاري (ثقافةً ودينًا وسياسةً) نوعًا من الملهاة أو الأفيون؟

تُجانس كلمة دايلوغ (من اليونانية Dia أي عبْر ومن خلال، وLogos أي اللغة والعقل) عربيًّا ألفاظ الحوار والمجادلة والمناظرة. وفي اللغات كلها نعلم فضائل هذا المفهوم التنويرية والتوفيقية المهدِّئة، خصوصًا في أقسى اللحظات والتوترات الاجتماعية والدولية. كما أن نموّ الثقافات الإنسانية، عبر لحظاته المزدهرة

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤. وانظر أيضًا في ما يتعلّق بحالات محمد علي ومحمد مصدق ومحمد الثالث: حميش، **نقد ثقافة الحجر وبداوة الفكر**، ص ٤٢-٤٣. وإن ذلك الاختلال الذي سمّاه بعض الاقتصاديين «التجارة اللامتساوية»، يمسُّ أيضًا قطاعات المنتوجات الثقافية والإعلامية التي تجد في بلدان الجنوب أسواقًا رائجة مربحة حين تكون شمالية، لكنها في الاتجاه المعاكس تصير ضئيلة إن لم تكن منعدمة، كما تدل على ذلك بلاغة الأرقام.

الدافعة، مدين للحوار بوصفه عربون انفتاح وإرادة تواصل، وديناميّة منتِجة لشروط ثقافة التعايش البنّاء والسلام العادل الدائم(٢٣). والآية البيّنة في هذا الصدد هي: **﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾**(٢٤).

لكن ماذا في استطاعة أخلاق الحوار فعله تجاه تصاعد الحروب والنزاعات التي لم تفتأ بُؤرها ومناطقها تتعدّد وتتناسل منذ الحرب العالمية الأولى، التي أمل الناس أن تكون الأخيرة الآخرة (La der des der)؟

بالنظر إلى الهوة التي تُحفر بين المثقَّفين والمجتمع المدني من جهة، والسياسيين والفاعلين الاقتصاديين من جهة ثانية، وبالنظر أيضًا إلى غلبة الصدامات ومنطق الأقوى وقانونه، فإنه يُحكم في أخلاق الحوار بالركون إلى مجموعة من الأدعية والتمنيات الصالحة، أو على الأكثر إلى خطابات طيبة في محاسن الحوار بين الثقافات والحضارات؛ خطابات يقدر كلّ طرف أن يغذيها بحججه وشواهده المستمدة من تراثه الروحي، ومن ثمة يستعرض ألف دليل ودليل في خدمة القضية النبيلة، داعيًا إلى تخطي واقع العقبات والمصاعب، إذ إنه لا بديل من التشبث بحوار الشجعان والسعي الدؤوب لإنهاء مهلكة الحروب والنزاعات بالتي هي أحسن وأعدل. غير أن ثقافة حوار السلام تجد مقوضها في كتلة العوائق المعقَّدة المجانسة لواقع الهيجمونيا، كما وصفناه، بشقيه الظاهر المباشر والماكر المتخفّي.

بعد سقوط جدار برلين وتصدع الاتحاد السوفياتي ونهاية حرب الخليج الثانية، تسنّى للولايات المتحدة، التي صارت القوة العظمى الوحيدة، أن تدعوَ إلى نظام عالمي جديد، ترجع لها فيه فعلًا وشرعًا مقاليد القيادة واليد العليا (Ascendancy). وقبل تلك الحوادث الجسام ببضع سنوات، لخّص وزير الخارجية السابق جورج شولتز في أحد تصريحاته (نيسان/ أبريل ١٩٨٦) الوضع الجديد بكلمات تدلّ على أمور كثيرة في روح السياسة الخارجية الأميركية، وذلك بقوله: «إن كلمة تفاوض ليست سوى المرادف الملطَّف Euphemism للاستسلام إذا لم يبرز ظلّ القوة على الطاولة». ثمّ إنه يقدح في من ينادون بالاحتكام إلى الآليات والهيئات الدولية، فيقول: «إن وساطة أطراف ثالثة والأمم المتحدة ومحكمة لاهاي، في حال جهْل عنصر القوة في المعادلة، تكون وسائل طوباوية وقانونية صورية فقط»(٢٥).

وهكذا، يؤكّد شولتز، رجل الدولة في العهد الريغاني، بصراحة وحزم، ما سبق أن قاله كيرنان على نحو نقدي منذ سنة ١٩٧٨: «إن أميركا تعشق فكرة أن ما تريده مطابق بالذات لما يريده الجنس البشري»(٢٦)، وذلك، كما جاء حينئذ على لسانَي وزير الخارجية سابقًا مادلين أولبرايت والرئيس جورج بوش الأب، لأن «الولايات الأميركية المتحدة خيِّرة» (The United States is good).

إن إرادة الهيمنة والقوة، من حيث طبيعتها، لا تتردد إطلاقًا في الأخذ بجميع الوسائل من أجل سيرها واكتمالها. فبصفاتها الماكيافيلية المتقلبة و«السينيكية» نراها لا تنظِّر سياستها الخارجية وتمارسها

---

(23) Emmanuel Kant, *Projet de la paix perpétuelle* (Paris: Garnier, 2002).

(٢٤) القرآن الكريم، «سورة فُصّلت،» الآية ٣٤.

(25) Noam Chomsky, "L'Amérique, «Etat voyou»," *Le Monde diplomatique* (Aout 2000), et William Blum, *L'Etat voyou*, éd : Cérès-Tarik (Tunis- Casablanca, Paris 2002).

(26) Said, *Culture and Imperialism*, p. 287.

إلّا في ظل مصلحتها الجيوستراتيجية والاقتصادية في العالم. وهذه السياسة التي هي خصيصة القوى العظمى، أقرّ بوجودها حتى هنتنغتون، ولو مُكرهًا؛ إذ يقول: «إن ادعاءات العالمية، كما يُكتب، لا تمنع من الوقوع في النفاق والخطاب المزدوج والاستثناءات. وهكذا تدافع [البلدان الغربية] عن الديمقراطية، لكن ليس حينما تأتي بالأصوليين الإسلاميين إلى الحكم، وتحرّم امتلاك السلاح النووي على إيران والعراق، لا على إسرائيل، وتعدُّ حقوق الإنسان مشكلًا في الصين، لا في المملكة العربية السعودية، وتردّ العدوان عن الكويت الغني بالنفط، وتتلكأ في حالة الهجومات على البوسنيين الذين ليس لهم نفط.. إلخ»[٢٧].

إن مثل هذه المواقف الازدواجية، وغيرها كثير، لَتُعبّر عن أحد الثوابت الراسخة في سياسة أميركا الخارجية، بل عن عنصر مستدام، كأنما هو منطبع في تراثها الجيني؛ ذلك أنه يعمل في أجهزتها المسؤولة، جمهوريةً أكانت أم ديمقراطية. فلا غروَ أن تستقوي بها إسرائيل وتتخذ تحت حمايتها الدائمة المتواترة سلوك الغطرسة والاستهتار في تعاملها مع السلطة الفلسطينية بالضفة الغربية، وفي سعيها المستميت لإخضاع قطاع غزة للحصار المقرون من فترة إلى أخرى بحروب قاسية عليها مدمرة، لن تكون آخرها عملية «الجرف الصامد» عام ٢٠١٤. وإن اعتراف هنتنغتون الصريح والجريء لم يُلتفت إليه عربيًا، بحسب علمنا، شأنَ دعوته تركيا إلى «أن تتخلص من أتاتورك [أي اللائكية] بأكثر حزمًا من تخلص روسيا من لينين»، وكذلك ما كتبه عن اليهودية: «إن علماء الحضارات لا يصنّفون اليهودية بوصفها حضارة متميزة، بل بوصفها ديانة فقط، انصهر أتباعها مواطنين في المجتمعات الإسلامية والمسيحية والغربية عمومًا. وإن إنشاء دولة إسرائيل لم يغيّر من وضع اليهودية في العمق شيئًا»[٢٨]. أمّا الجدير بالذّكر أيضًا، فهو حُكمه الصائب في كتاب **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** لفرانسيس فوكوياما، القائل ببوار الأنموذج الفوكويامي، ثمّ تحلّيه بتواضع محمود؛ إذ يقرُّ بأن أنموذجه ما زال صالحًا لزماننا، لكنه «قد يعرف المآل نفسه»[٢٩].

لا حاجة بنا إلى استعراض سيل الانتقاد الذي ساهم فيه مثقّفون عرب بشأن أطروحة هنتنغتون تخصيصًا؛ إذ استفرغ أكثرهم جهدًا في ذمّها، بل نفيها جملةً بكثير من السطحية والسذاجة. وحسبنا في هذا السِّياق أن نلحظ طابعها الماكرو - تاريخي (على طريقة شبنغلر وتوينبي). يُضاف إلى ذلك أن **صدام الحضارات** كشف، في ختام مسوحه الأيديولوجية، عن ورقته الأخيرة وناصية مؤلفه في جملة لا لبس فيها، تبدو مشيرة إلى ركن ركين في تفكيره وبيت القصيد في مبحثه؛ فبعد أن شخّص أهم المخاطر التي تُهدِّد سيادة الحضارة الغربية وحكمها (وأعتاها «الصحوة الإسلامية» ودينامية آسيا الاقتصادية)، سطّر أن في مقدور الغرب أن يتغلب عليها «إذا ما عرف نهضة، وعاكس التيار، وألغى وهن تأثيره في عالم الأعمال، وأثبت موقعه زعيمًا تتبعه الحضارات الأخرى وتقلده»[٣٠].

(27) Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, trad. de l'anglais par Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain et Patrice Jorland (Paris: O. Jacob, 1997), p. 200.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥ و٢٥١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٤. ونقرأ في النص الأصلي: "Or the West Could Go through a Period of Revival Reverse its Declining Influence in World Affairs, and Reconfirm its Position as the Leader whom Other Civilizations Follow and Imitate".

ولا غروَ أن يصدر هنتنغتون أحكامه التعميمية الجزافية في حقّ الإسلام وحضارته، وهو القليل البضاعة المعرفية في الإسلاميات، والمعوّل فيها على مرجعه، المستشرق الشهير بدراساته (المجادل في معظمها) للتاريخ الإسلامي، وكذلك بنزوعه الصهيوني المعلن، وبعدائه الشرس لإدوارد سعيد(٣١)؛ وهو برنارد لويس الذي كتب سنة ١٩٩٠ دراسةً عنوانها الأول «جذور السعر الإسلامي»، وكان له فيها السبق إلى إيراد مفهوم «صراع الحضارات»، إذ قال من باب التنبيه والتحذير: «يلزم أن يكون واضحًا منذ الآن أننا نواجه حركة وحالة ذهنية تتجاوزان المشكلات والسياسات والحكومات التي تجسدها. فالأمر ليس أقل من كونه صدام حضارات. إنه ربما ردة الفعل اللاعقلانية، ولكنه قديم قِدم خصم مناوئ لإرثنا اليهودي – المسيحي [كذا] ولما نحن عليه حاليًّا، ولانتشار هذا وذاك. إنه من الأهمية البالغة ألّا نسقط، من جهتنا، في ردَّة فعل تكون هي أيضًا لاعقلانية وقديمة ضد هذا الخصيم»(٣٢). إنها كلمات راجمة، مشحونة بتصور حربوي للتاريخ، لا تبشِّر بأيّ خير لإعادة تأسيس ثقافة السلام، تكون مخلصة أخيرًا من سيكولوجيا الغِلّ والضغينة، ومن أيّ ذاكرة أحادية البُعد، مسكوكة بصراعات الماضي وحروبه.

وللتذكير نشير إلى أن برنارد لويس ظلّ يعارض قيام الدولة الفلسطينية، وأيَّد غزو الجيش الإسرائيلي للبنان سنة ١٩٨٢، وكان مستشار نتنياهو في أثناء عمله سفيرًا في الأمم المتحدة، وعندما أصبح غداة ١١ أيلول/ سبتمبر الأب الروحي للمحافظين الجدد في البيت الأبيض والبنتاغون، ومرشد الرئيس جورج بوش الأب في الشؤون العربية الإسلامية، كانت نصيحته إليه هي: «عليك بالحزم [مع المسلمين] وإلا فتراجَع» (Get through or get out). أمّا قارئه المتأثر به هنتنغتون، وللتذكير أيضًا، فإنه عُرف خبيرًا سابقًا في شؤون قمع التمردات إبان حرب فيتنام في عهد جيمي كارتر، ومديرًا سابقًا في معهد أولين للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفرد.

إن الباحث الفرنسي إيمانويل تود، الخبير بالديموغرافيا والتاريخ المعاصر الذي يلتقي مع إدوارد سعيد في نقاط مهمة، قد ذهب في كتابه **ما بعد الإمبراطورية** إلى أن أميركا تسير بدورها إلى لقاء المصير نفسه بفعل تناقضات وأزمات ذاتية متنامية، فهي في نظره «أصبحت تفتقر إلى إدراك متماسك للإنسانية والشعوب، ولا تستطيع أن تسود عالمًا مترامیًا وفائق التنوع؛ فالشعور بالعدل سلاح لم تعُدْ تملكه»(٣٣). وهكذا، فإنها –على سبيل المثال– تعمى عن انتقاد تجاوزات الدولة العبرية وتجبّرها، وعن تعاملها مع الفلسطينيين بأعلى درجات العنف والقساوة، تدعمها في ذلك سياسة السلطات الأميركية بقطبيها، مستعملةً «حق» الفيتو بإفراط، وممكِّنةً ربيبتها من كلّ أنواع المساعدات التي يتصدرها التسليح الشامل

(٣١) بنسالم حميش، **العرب والإسلام في مرايا الاستشراق** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١)، ص ١٨٩ – ٢٠٢.

(٣٢) نُشرت مقالة برنار لويس سنة ١٩٩٠، أي قبل صدور كتاب هنتنغتون المذكور بخمس سنوات ونيّف، انظر: Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage: Why so Many Muslims Deeply Resent the West, and why their Bitterness will not Easily be Mollified," *Atlantic Monthly*, no. 266 (September 1990).

وانظر أيضًا مقالاته المترجمة إلى الفرنسية في كتابه *The Return of Islam* الذي لا يقصد فيه الإسلاموية فحسب.

(33) Emmanuel Todd, *Après l'empire: Essai sur la décomposition du système américain*, Folio. Actuel; 107 (Paris: Gallimard, 2008), p. 134 - 143.

اللامشروط، حتى أن الدولة المدللة باتت كأنّها الولاية الأميركية الحادية والخمسين، أو كأنها، بحسب تشبيه للباحث، «سفينة حاملة للطائرات» ودولة تتمترس خارج القانون، تخرق المعاهدات والاتفاقيات. ثمّ إنه ينعت ساستها، بدءًا من أريئيل شارون، في مؤتمر أوسلو ١٩٩٣، بالتقادم والبوار. وكان إدوارد سعيد قد انتقد تنازلات السلطة الفلسطينية في ذلك المؤتمر، وتنبأ له بالإخفاق.

في هذا السياق، كما نرى مع إيمانويل تود، يكمن الوجه الارتدادي السيِّئ للعلاقة العضوية المصلحية بين القوة العظمى وإسرائيل؛ فكلّ تصدع لتلك القوة سينعكس بالضرورة انعكاسًا سلبيًّا على محميتها، ويؤثِّر في قوامها ووجودها في منطقة معادية تاريخيًّا وجيوستراتيجيًّا لكيان صهيوني مرتكز أصلًا على ذكريات توارتية ومنطق القوة المعربدة الضاربة.

إن حس إيمانويل تود، الاستشرافي القائم على دراساته المعمقة، قد جعله يتوقّع نهاية الاتحاد السوفياتي في كتابه **السقوط النهائي** (عام ١٩٧٦)؛ إذ تمكَّن في مؤلَّفه المذكور من إرصاد أمارات ومؤشرات سوسيو-اقتصادية وسياسية تنبئ بدخول القوة العظمى في مرحلة انفلات أسباب القيادة منها، وتقلُّص تحكُّمها الأحادي، وذلك لفائدة توجه العالم إلى التعدّد القطبي، ممثَّلًا أساسًا بالصين وروسيا والبلدان الصاعدة، في حين أن أميركا لن تعرف مصيرًا مشابهًا لما حدث للاتحاد السوفياتي، ولِما حدث لجميع الإمبراطوريات التوسعية القاهرة من قبله. لكن لاتقاء ذلك، «عليها أن تعود إلى هويتها بلادًا ديمقراطية، ليبرالية، منتجة»[٣٤]، مع الحرص على ممارسة سياسة الإنصاف والعدل في قضايا العالم المستعمرة، تتصدّرها في ذلك القضية الفلسطينية.

نرى أنه يُحسن بالمثقَّفين العرب وخبرائهم أن يأخذوا في الحسبان وبعين الجد أعمال خبير كفء ومثقَّف مقتدر ثاقب النظر، انطلاقًا من كون صراع البلاد العربية والإسلامية، وإن طال أمده، صراعًا ضدّ تأخُّرها وتمزُّق مكوناتها؛ وذلك من أجل إعادة المناعة والقوة إلى ديناميتها الذاتية ومقدراتها السيادية في مواجهة القوى الهيجمونية التي عرضنا بعض أهمّ ركائزها وتمظهراتها.

خاتمة

يقول إميل شيرون: «جريح دوما هو كبرياء إنسان منحدر من ثقافة صغيرة». وعطفًا على هذا نضيف: وأوغر جرحًا وأنكى هو كبرياء إنسان ينتمي إلى ثقافة كانت حتى أمسِ القريب عظيمة، وغدت حاليًّا عرضة للتبخيس والتجاهل الإرادي، وهذا تحت أنظار الهيجمونيا الأحادية الغالبة المزدرية، المدجَّجة بأشدّ الأسلحة عتيًّا، برًّا وبحرًا وجوًّا، وبأنجعها في مجالات الهيمنة وإيهان الهويات وقهرها.

بعد عقود أمضتها القوى الهيجمونية، ما زالت تدقّ في رؤوسنا كلمات ونعوتًا محبطة، كالتخلف والعجز والدونية، وها نحن أولاء نرى فئات من المثقَّفين والإعلاميين في الخارج، وحتى في الداخل،

(٣٤) المصدر نفسه.

ينقلونها من وضع الصفات العرَضية، ومن ثمّة القابلة بالتدريج للإزالة، إلى وضع الماهيات العنيدة المستدامة. فكيف لا نكون إذن مِراضًا بها ولو تأبّينا ذلك وكرهناه؟

إن عبارات ملطَّفة أو توريات من قبيل «بلدان في طريق النمو»، أو «نامية»، لا تستطيع إخفاء هذا الخلط الواسع الانتشار في الرأي العام الغربي بين التخلف المادي - البنيوي، والتخلف الذهني والفكري. بناءً على ذلك، يلزم أن نبذل جهدًا كبيرًا لئلّا يبقى وجودنا الثقافي، على نحوٍ جائر، ملحقًا بكبواتنا في قطاعات التأهيل الاقتصادي والتكنولوجي. وعلينا أن نعيَ أن التبعية التي يرى بعضهم أنها أمست، في ظلّ العولمة، قصة قديمة أو غير ذات راهنية ومضمون، ما زالت سارية ولو بنحو متخفٍّ ماكر، ولكنها في إواليات الكبح والحجر والتهميش، بالغةُ الإجرائيةِ مُحْكَمتُها، لا يعمى عن تبيُّنها إلّا من تعوّد تمارين الانخداع أو عدَّ تصوراته حقائق. وهذا ما تكشف لنا عنه أعمال ثلّة من مثقَّفينا البارزين من الصنف الذي سبق ذكره؛ فتعيننا على الإدراك والمغالبة.

وعلى الرجال والنساء ذوي الإرادات الحسنة، بصفتهم نقَّاد العالم كما يسير وبُنَاة عقلانية متضامنة منفتحة، أن يتقلّدوا مهمّة إرصاد جميع أنواع الاختلالات والخروقات وممارساتها ويناهضوها حيثما وُجدت؛ وذلك بقصد المساهمة في التشغيل التدريجي لثقافة السلام الحقّ التي لا يجرى بمقتضاها تأسيس العلاقات الدولية على توازن الرعب، كما كان الشأن إبّان الحرب الباردة، بل على المساواة والندِّية وتلبية حقوق الشعوب في الحرية والسيادة، وعلى التشاركيات البنَّاءة والهويات المحرَّرة والمبدعة للقيم الرافعة الإيجابية.

خالد زيادة*

المثقّف والعسكري

شهدت عاصمتان، اسطنبول والقاهرة، بدايات التحديث. وكان التحديث قد انصب على إنشاء قوات عسكرية نظامية، وكُرست الجهود كلها من أجل ذلك، بحيث إن جميع الذين استُخدموا في المؤسسات التعليمية والإدارية كانوا قد أجروا تدريبًا عسكريًا أو انخرطوا في القوات العسكرية ومارسوا مهمات قتالية، الأمر الذي جعل المؤسسة العسكرية هي المؤسسة الكبرى التي كانت ترفد سائر مؤسسات الدولة.

واقع الأمر أن بدايات التحديث كانت قد انصرفت إلى إنشاء المؤسسات: عسكرية ثم إدارية وحقوقية وتعليمية، وهو ما يفيد بأن المؤسسة كانت مدار التحديث. من هنا، فإن الأفكار التحديثية لدى رجال «التنظيمات» في اسطنبول ورجال «النهضة» في مصر كانت تدور حول إنشاء جيش نظامي ونظام قضائي تراتبي وتعليم نظامي وفق المناهج التعليمية الحديثة، وصولًا إلى إحلال الدستور الذي يعني نظامًا سياسيًا يقوم على التمثيل والانتخاب، وفصل التشريع عن السلطة التنفيذية.

إلا أن تزايد الاتصال بأوروبا والتعرف إلى تاريخها السياسي وأفكارها أفسحا المجال لبروز أفكار تجريدية لا ارتباط لها بمؤسسة، مثل أفكار الحرية والمساواة والوطنية التي نشرها أشخاص غير مرتبطين بالمؤسسات التي أُنشئت في إطار التنظيمات والنهضة، ومع ذلك وجدت صدى داخل مؤسسة الجيش، فكانت ثورة عرابي ١٨٨١ تعبيرًا مبكرًا عن ذلك، وانتشرت خلايا حزب الاتحاد والترقي، الذي أسسه مدنيون نهضويون، داخل صفوف ضباط الجيش الذين قاموا بالانقلاب الدستوري سنة ١٩٠٨، ورفعوا شعارات الحرية والمساواة.

---

* باحث وأستاذ جامعي لبناني.

طرحت الحداثة على المجتمعات التقليدية تحديات لم تكن مسبوقة، خصوصًا أن هذه التحديات تمثّلت في التفوق الأوروبي؛ ففي نهاية القرن الثامن عشر، تكبدت الدولة العثمانية أول الهزائم أمام تفوق العسكرية الأوروبية.

صحيح أن كتّابًا ومستشارين كانوا قد قدموا مقترحات خلال القرن السابع عشر لإصلاحات حين ظهرت ملامح الضعف واستشراء الفساد، إلّا أن تلك المقترحات لم تكن تمس جوهر الأسس التي تقوم عليها الدولة التقليدية؛ إذ كانت تدور حول استعادة التقاليد القديمة التي أُهملت مع الزمن[1]. لكن الهزيمة العسكرية الفادحة دفعت الطبقة الحاكمة إلى تجاوز النصائح التقليدية، واتجهت إلى محاولة الأخذ بالتقنيات والعلوم الأوروبية.

في البدايات المبكرة للتحديث، عمل الحكام والسلاطين والولاة على إصلاح العسكرية، الأمر الذي أدى إلى قيام جيش نظامي وبناء مؤسسات في مجال التعليم والإدارة والقضاء. وقد حلّت هذه المؤسسات مكان التشكيلات والأجهزة التقليدية؛ فبدلًا من قوات «الإنكشارية» وفرسان المماليك، سعى الحكام المصلحون إلى إنشاء فِرق عسكرية نظامية، وبدلًا من المدرسة الدينية التقليدية، أُنشئت المعاهد المتخصصة التي كانت تدرّس الهندسة والطب والحقوق. وحلّت المحاكم المختلطة مكان المحاكم الشرعية. وعلى الرغم من أن كتّاب الديوان أدوا أدوارًا مبكرة في دفع عملية التحديث، فإن الإدارة الحديثة التي يشغلها أشخاص ذوو معارف حديثة ولغات أوروبية أزاحت الجسم التقليدي لكتّاب الديوان.

بلغ هذا التطور مداه حين وضِعت صلاحيات العاهل أمام ضرورة القبول بالمسار الدستوري، الذي يجعل السلطة التنفيذية موضع المساءلة أمام سلطة المجالس المنتخبة من قبل قوى صاعدة من الملّاك والتجار، وكذلك المتعلمين. كل ذلك كان يجري داخل أروقة السلطة والإدارة التي اقتنعت بأن التحديث يعني بناء مؤسسات على النمط الأوروبي.

إن تعثّر المسار الدستوري، إن بسبب رفض السلطان أو بسبب التدخلات الخارجية، أوجد أسبابًا لنشوء معارضة تستند إلى أفكار ازدادت شيوعًا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وخصوصًا فكرتي الحرية والدستور، الأمر الذي رفع من شأن فئة في طور التكوّن تضم كتابًا وشعراء وصحافيين، أو ما يمكن أن نسمّيهم المثقَّفين.

كانت الدولة التقليدية ترتكز على قاعدتين: جباية الضرائب من جهة، وشن الحروب وضمان الأمن من جهة أخرى. والمهمتان مترابطتان، فجباية الضرائب تضمن المال من أجل تمويل العسكر. ولا تختلف الدولة المملوكية السلطانية في ذلك عن الدولة العثمانية السلطانية سوى في بعض الفروق التي يمكن الإشارة إليها في عناوين: انتشرت الدولة المملوكية (١٢٥٠-١٥١٦) في المحيط العربي، مصر وسورية والحجاز، وكان المماليك غرباء عن المجتمع الذي يحكمونه، من هنا أعطوا علماء الدين

(١) انظر: خالد زيادة، **المسلمون والحداثة الأوروبية** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٣٣ وما بعدها.

دورًا بارزًا في حكم المجتمعات المحلية، وتقلُّد بعض المناصب الإدارية، والاشتراك في أعمال جباية الضرائب أو التجارة. أمّا الدولة العثمانية (١٣٠٠-١٩١٨)، فتوسعت في ثلاث قارات، واكتسبت بعض تقاليد الدولة البيزنطية، فكان الجهاز الديني مؤسسة يترأسها شيخ الإسلام، وتقبض على القضاء والتدريس. وبينما كان المماليك يباشرون المهمات العسكرية بأنفسهم بوصفهم مقاتلين وفرسانًا، اشتهرت الدولة العثمانية بقوات «الإنكشارية» التي حققت للدولة انتصارات في أوج توسعها وقوتها.

***

ورثت الدولة العثمانية المماليك بعد هزيمتهم بسبب تفوّق عسكريتها، وخصوصًا المدفعية، وسيطر العثمانيون على مجمل العالم العربي دون المغرب الأقصى. وفي أواسط القرن السادس عشر، أضحت الدولة العثمانية دولة عظمى وصلت قواتها إلى أسوار فيينا، التي حاصرتها مرة ثانية وأخيرة سنة ١٦٨٧، وكان ذلك آخر تقدم عثماني في أوروبا أعقبه بعد سنوات قليلة (١٦٩٩) انكسار، خسرت بنتيجته الدولة أراضي في أواسط أوروبا، بما في ذلك هنغاريا. وكان هذا الانكسار قد زعزع الثقة العثمانية بالقوة التي لا تُقهر، فاضطرت السلطنة إلى التفكير في إجراء إصلاحات، وخصوصًا في المجال العسكري.

لم تكن الهزيمة أمام النمسا وروسيا السبب الوحيد الذي دفع الإدارة العثمانية إلى التفكير في الإصلاح، بل كان هناك أيضًا المثال الروسي الذي أخذ بإصلاحات على النمط الأوروبي.

كانت روسيا بلدًا مهملًا ومتوحشًا بحسب الاعتقاد العثماني، ولكنها اندفعت إلى التحديث في عهد بطرس الأكبر، وخصوصًا في مجالي العسكرية والبحرية، وهو ما جعلها قادرة على إلحاق الهزيمة بقوات «الإنكشارية» العثمانية، فأصبح المثال الروسي القيصري نموذجًا بالنسبة إلى منظّر الإصلاحات المبكرة إبراهيم متفرقة الذي شرح التجربة الروسية(٢).

كانت فكرة التحديث أو الإصلاح قد استقرت في ذهن السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣-١٧٣٠) ووزيره المصلح إبراهيم داماد (١٧١٨-١٧٣٠). وكان أول إجراء اتخذه الوزير هو إيفاد سفير إلى باريس للوقوف على مظاهر التقدم في دولة حليفة للدولة العثمانية. قدّم السفير تقريرًا عن سفارته وصف فيه مظاهر من الحياة في العاصمة الفرنسية، وأفرد حيزًا كبيرًا لوصف القصور والعمران والمسارح وحياة القصور، وهي الأمور التي لفتت انتباهه. إلّا أن الزيارة والنزعة إلى التحديث تمخضتا عن اندفاع الطبقة الحاكمة في اسطنبول إلى تقليد مظاهر الحياة في فرنسا، وخصوصًا بناء القصور. وكان أبرز إنجازات ذلك العصر إدخال الطباعة إلى اسطنبول سنة ١٨٢٧، ومحاولة إنشاء مدرسة للمدفعية(٣).

---

(٢) إبراهيم متفرقة: المشرف على أول مطبعة في اسطنبول ١٧٢٧، نشر في سنة ١٧٣١ كتابًا بعنوان **أصول الحكم في نظام الأمم**، وفيه يصف التحديث الروسي، ويشرح طبيعة الأنظمة في دول أوروبا، ويدعو إلى الإصلاحات العسكرية. وقد صدرت للكتاب ترجمة فرنسية، انظر: Ibrahim Müteferrika, *Traité de tactique, ou Méthode artificielle pour l'ordonnance des troupes, ouvrage publié et imprimé à Constantinople* (Vienne: J. T. de Trattnern, 1769).

(٣) محمد جلبي، **جنة النساء والكافرين: سفارة نامه فرنسا**، ترجمة وتقديم خالد زيادة (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٤). انظر مقدمتنا بشأن عهد السلطان أحمد الثالث وظروف السفارة ونتائجها.

انتهى عهد السلطان أحمد الثالث بثورة أغوات «الإنكشارية» التي تذرعت بحياة البذخ والسعي إلى تقليد الأوروبيين سببين من أسباب قيامها، الأمر الذي أدى إلى تضحية السلطان بوزيره المصلح وإعدامه، إلّا أن ذلك لم ينقذه، بل أُجبر على التنازل عن العرش، في ثورة أحرقت القصور التي بنيت على نمط فرساي ومارلي، وكانت فتوى شيخ الإسلام جاهزة لخلع السلطان.

على امتداد القرن الثامن عشر، كان سعي السلاطين إلى الإصلاح يصطدم بمؤسستين راسختين، المؤسسة العسكرية، ممثّلة في «الإنكشارية»، والمؤسسة الدينية وعلى رأسها شيخ الإسلام. وإذا كانت المؤسسة العسكرية قد دافعت عن ذاتها لإدراكها العميق بأن الإصلاح العسكري سيؤدي إلى زوالها، فإن المؤسسة الدينية عجزت عن استيعاب ضرورة الإصلاح العسكري -هذا إذا استثنينا بعض أفرادها- بل على العكس من ذلك، كانت الهزائم العسكرية المتلاحقة أمام الدول الغربية تؤدي إلى تشدُّد العلماء في مواقفهم المحافظة باسم الحفاظ على التقاليد إزاء أي تحديث على النمط الغربي.

***

كان ثمة مركزان عرفا التحديث في العالم العربي والإسلامي:

- **اسطنبول** التي شهدت المحاولات التحديثية المبكرة والمتعثّرة على امتداد القرن الثامن عشر الذي صعد في نهايته سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) إلى عرش السلطنة، وعمل على إنشاء قوات عسكرية نظامية، وبنى بعض إنجازاته على إنجازات سلفه عبد الحميد الأول (١٧٧٤-١٧٨٩) الذي استعان بوزراء متميزين، من بينهم الصدر الأعظم عبد الحق حميد، كما استعان بخبراء فرنسيين، وعمل على تحديث المدفعية والبحرية وبناء سفن وإنشاء مدرسة للهندسة وإدخال الطباعة مجددًا، إلّا أن معارضة العلماء والعسكر أدت إلى ترحيل الخبراء الأوروبيين. وكان سليم الثالث أكثر تصميمًا، فأعطى إصلاحاته طابعًا مؤسسيًا، وكوّن سلاح المشاة (تحت اسم «النظام الجديد») الذي أصبح عديده في نهاية عهده ٢٢٦٨٥ جنديًا و ١٥٩٠ ضابطًا، وأنشأ وقفًا سُمّي «ايراد جديد» لتمويل فرقه العسكرية. كما اهتم بإيفاد السفراء إلى عواصم أوروبا، إلا أن تجربته انتهت بشكل مأساوي؛ إذ خُلع عن العرش، ثم قُتل في أثناء محاولة إعادته في سنة ١٨٠٨، وترافق ذلك كله مع إحراق الثائرين المنشآت التي أقامها، وملاحقة رجال عهده وضباطه وقتلهم[٤].

لقد واجه سليم الثالث ظروفًا صعبة داخلية وخارجية، وإذ صعد إلى العرش في سنة الثورة الفرنسية، فإن حملة بونابرت على مصر اضطرته إلى قطع العلاقات مع الدولة التي كان ينتظر أن تدعم إصلاحاته، وكان أوفد إلى مصر قوة عسكرية بقيادة الألباني محمد علي الذي سيكون له شأن في التحديث في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

- **القاهرة** التي شهدت تجربة التحديث بعد اسطنبول؛ إذ تعرضت مصر لحملة عسكرية فرنسية سنة ١٧٩٨، وعاشت بعد خروج الفرنسيين اختلالًا وفوضى سياسية وتضاربًا بين مصالح العثمانيين

(٤) روبير مانتران، مشرف، **تاريخ الدولة العثمانية**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ١٣ وما بعدها.

والإنكليز والفرنسيين وخططهم، لكن الأهم من ذلك هو تخلخل نفوذ الطرفين اللذين كانا يتحكمان في مصر قبل الحملة الفرنسية، أي أمراء المماليك والعلماء.

على غرار دولة المماليك في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، استعان أمراء المماليك، الذين تحكموا في مصر منذ بداية القرن الثامن عشر، بعلماء الأزهر لبسط سيطرتهم، فتحالف هؤلاء العلماء مع أمراء المماليك وأصبحوا شركاءهم في التزام الأراضي وجمع الثروة، فضلًا عن قيادة المجتمع الأهلي. وإذا كانت الحملة الفرنسية قد وجهت ضربة قاصمة إلى نفوذ المماليك فحطت بنفوذهم بعد هزائمهم وفرارهم أمام الجيش الفرنسي، فإن تجربة العلماء في الديوان الذي أحدثه الفرنسيون أظهرت عجزهم عن قيادة مصر وحكمها، كما أظهرتهم متعاونين مع الفرنسيين ففقدوا هيبتهم، وعجزوا بعد خروج الفرنسيين عن استعادة مكانتهم. وإذا كان نقيب الأشراف عمر مكرم ظهر كقائد شعبي معارض للفرنسيين وكزعيم شعبي بعد خروجهم، فإن تسليم العلماء لمحمد علي بحكم مصر قدم للأخير فرصة التخلص من زعامة عمر مكرم. عاد العلماء إلى الأزهر للتدريس والوعظ كما يصف الجبرتي، وقد جُردوا من الامتيازات التي كانت لهم أيام المماليك. ولم يكن صعبًا على محمد علي أن يتخلص من بقايا أمراء المماليك بالمكيدة، فقضى عليهم في مجزرة القلعة سنة ١٨١١، الأمر الذي أتاح له التفرغ لخططه في بناء جيشه والإمساك باقتصاد مصر وزراعتها وتجارتها.

إن صورة محمد علي لا تختلف عن صورة أي طاغية في العالم الذي ينتمي إليه، إلّا أنه كان يدرك خصائص العصر في مطلع القرن التاسع عشر، وهو الذي عرف محاولات الإصلاح التي كان يقوم بها السلطان سليم الثالث الذي أوفده إلى مصر، كما شهد ترتيبات الفرنسيين العسكرية، واطّلع على ما يملكونه من علوم. ولا ريب في أنه كان قد خطط للقضاء على ركيزتي النظام القديم، أي العلماء والمماليك، من أجل أن ينشئ ركيزة أساسية هي الجيش النظامي الحديث الذي يتأسس على العلم العسكري الذي طورته أوروبا. إلّا أن بناء الجيش يحتاج إلى خبراء وطلاب علم ومدارس هندسة ومصانع سلاح وترسانة بحرية، وأخيرًا إلى عناصر بشرية لا تقتصر على العناصر الألبانية والشركسية وغيرها. ولذلك لجأ إلى التجنيد الإجباري الذي غيّر المجتمع المصري(٥)، بما كان ذلك كله يستدعيه من توفير موارد مالية تؤمّنها مصر الزراعية التي سيزداد إنتاجها بفضل الترع وزيادة المحاصيل، وافتتاح المانيفكتورات والمصانع، وزيادة حجم التجارة مع أوروبا.

أدى ذلك كله إلى إنشاء مؤسسات حديثة تعليمية وصناعية، فضلًا عن إدارة مكوّنة من عناصر أوروبية وشركسية، بالإضافة إلى شوام ومصريين، لتشرف على مؤسسات تنتمي إلى الشكل الحديث للدولة التي لا تقتصر مهماتها على جباية الضرائب وحماية الأمن، وإنما تتعداها إلى الإشراف على التجارة والصناعة والتعليم، وتنشئ نوعًا بدائيًا من أشكال الحكومة المتخصصة بالعلاقات الخارجية والاقتصاد والأمن لخدمة جيش توسعي سيتمكن من السيطرة على السودان والحجاز وبلاد الشام.

حقق محمد علي نجاحًا لافتًا وواضحًا لكنه بقي على ولائه للسلطان محمود الثاني، الذي كان يتلمس طريقه من أجل تأسيس جيش نظامي يخلف قوات «الإنكشارية». وإزاء معارضة «الإنكشارية» والعلماء

(٥) انظر: خالد فهمي، **كل رجال الباشا، محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).

له، روّج أنه يريد إنشاء جيش على غرار ما فعله محمد علي في مصر، موحيًا بأنه يقلد حاكمًا مسلمًا، وأطلق على قواته اسم «الجيش المحمدي المنصوري» ليضفي عليه صفة إسلامية، وأغرى صغار العلماء بمناصب في الجيش، وقدم رشاوى إلى كبار العلماء، وتمكن في سنة ١٨٢٦ من القضاء على «الإنكشارية» بتدمير ثكنها، وشرع في استكمال تحديثه الإدارة، معتمدًا على عناصر كفية ستبرز في عهده وعهدي ولديه من بعده[٦]. وعلاوة على بناء الجيش (الذي سيُهزم أمام عساكر إبراهيم باشا في الشام)، مهد السلطان محمود الطريق لإجراء إصلاحات بارزة ستظهر، خصوصًا، في فترة التنظيمات التي قادها الإداريون من أمثال محمد رشيد باشا ومحمد أمين رؤوف باشا.

لعل أبرز شخصيات تلك المرحلة هو مصطفى رشيد باشا الذي عمل سفيرًا في باريس ولندن، وأصبح وزيرًا للخارجية ليتسلم بعد ذلك الصدارة العظمى. وكان لأفكار مصطفى رشيد أن تصوغ «خط كلخانة» الذي لم يُذَع إلّا بعد أربعة أشهر من وفاة محمود الثاني سنة ١٨٣٩، في بداية عهد ولده عبد المجيد. وقد نص «خط كلخانة» على عدد كبير من المسائل التي كانت تدور حول المساواة بين الرعايا بغضّ النظر عن الدِّين والجنس، وجعل القضاء مرجعًا لجميع الأفراد[٧]. ولا شك في أن أفكار الثورة الفرنسية كانت مبثوثة في ثنايا بنود هذا الإعلان، وكانت معروفة في اسطنبول قبل نهاية القرن الثامن عشر، حين كان موظفو السفارة الفرنسية والخبراء يحتفلون بذكرى الثورة، ويشرحون للعثمانيين معاني الحرية والمساواة. إلّا أن ازدياد الاتصال بأوروبا وإيفاد السفراء واستقبال الخبراء ستزيد من عدد العثمانيين الذين يعرفون اللغة الفرنسية والأفكار الشائعة في أوروبا، وخصوصًا أولئك الذين أُسندت إليهم مناصب في الإدارة، وقادوا عصر التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦) الذي تغيرت خلاله الدولة العثمانية كما تغيرت العناصر التي تحكم الدولة. ومع أن هذه العناصر التي قادت تحديث الإدارة كانت تتحدر من أبناء جسم الكتّاب (الإدارة الديوانية القديمة)، فإن تدريبها على العلوم الحديثة أدى إلى تلاشي جهاز الإدارة الديواني، وما عادت في خدمة السلطان بقدر ما أصبحت شركاء في قيادة أمور الدولة.

كان للتنظيمات تأثيرها في الولايات العربية؛ فقد أُدخل نظام المجالس (على مستوى الولاية والقضاء والبلدية)، كما ازدادت أعداد المدارس ذات المناهج الحديثة. وشهد النظام القضائي تحولات تدريجية نحو المحاكم المختلطة والمحاكم المتخصصة. وعلى الرغم من التحفظ على الاندفاعة التحديثية، وخصوصًا من جانب المؤسسة الدينية والعلماء في الولايات (دمشق على سبيل المثال)، فإن أثر التنظيمات ظهر في تونس، كما في جبل لبنان الذي حظي بنظام خاص وشهد حركة علمية بارزة، فضلًا عن بيروت التي أُسست فيها الجامعة الأميركية، وأصبحت المدينة مرفأً مهمًّا، وصلة وصل بين الداخل السوري والبحر المتوسط.

في مصر حدثت اندفاعة كبيرة في التحديث مع صعود إسماعيل إلى الحكم، ويعزى ذلك إلى السنوات التي تلقّى فيها تدريبًا في فرنسا، وإقامته في اسطنبول التي شهد فيها التحولات، وخصوصًا في الإدارة. واستعان عند تسلمه الحكم بكثير من الشخصيات الإدارية، وأوجد ما يشبه حكومة النظار (الوزراء). وفي سنة ١٨٦٦، أقام مجلس شورى النواب والمجالس المحلية، وحدَّ من سلطة المحاكم الشرعية،

(٦) مانتران، مشرف، ص ٣١ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه، ص ٥١ وما بعدها.

وأنشأ المحاكم المختلطة. وتوافدت إلى مصر البعثات الإرسالية التي افتتحت مدارسها، عدا عن المدارس الأهلية التي أنشاها. وتراكمت الديون في عهده، الأمر الذي سمح بتدخل فرنسا وإنكلترا، وانتهى الأمر بخلعه عن العرش سنة ١٨٧٩.

برزت في مصر، كما في عاصمة الدولة العثمانية وكذلك في تونس، خلال عصر التنظيمات الشخصيات الممسكة بالإدارة، في وقت كانت الحدود بين إدارة الجيش وإدارة الدولة شبه معدومة. وكان نشوء جيوش حديثة قاطرة لتحديث التعليم والإدارة، وبروز الشخصيات التنويرية المبكرة، مثل الطهطاوي الأزهري الذي ذهب في بعثة دراسية إلى باريس وعمل في مجال التعليم وترجمة الأعمال الخاصة لفائدة العلوم العسكرية، وعلي مبارك الذي انضم إلى البعثة التي ضمت إسماعيل (حاكم مصر لاحقًا)، ثم تقلّب في المناصب العسكرية والإدارية والتعليمية على حد سواء. والمثال البارز على تداخل الوظائف العسكرية والمدنية هو خير الدين التونسي، الذي بدأ حياته العملية مملوكًا عسكريًا ليتسلم مناصب وزارية وينتهي في اسطنبول صدرًا أعظم. كان هؤلاء الإداريون قد عملوا على مشاركة العاهل مسؤولياته، وساهموا في الحد من صلاحيات الحاكم المطلقة، وكانوا في الوقت نفسه تنويريين ودعاة تحديث.

***

حدث تطور بارز خلال نصف قرن من الزمن، بين بداية القرن التاسع عشر وأواسطه؛ ففي كلٍّ من اسطنبول والقاهرة وتونس، لم يعد الحاكم أو السلطان أو الخديوي أو الباي حاكمًا مطلقًا، فرجال الإدارة أصبحوا شركاء في السلطة، بل أكثر من ذلك، كان رجال من داخل الإدارة دعاة تغيير عبر مطالبتهم بذلك وعملهم على إحلال النظام الدستوري وإيجاد هيئات تمثيلية. ولا شك في أن ذلك كان يعبّر عن بروز قوى مجتمعية من الملّاك والتجار، فضلًا عن يقظة إثنيات وأديان سعت إلى تمثيلها في الهيئات المنتخبة.

دفع هؤلاء الإداريون في اتجاه تبنّي النظام الدستوري. وقد برز مدحت باشا (١٨٢٢-١٨٨٤) باعتباره مؤسس النظام الدستوري في الدولة العثمانية، فهو الذي تربى في كنف والده القاضي، وعمل في الإدارة بتشجيع من رشيد باشا، وتعلم الفرنسية، وتقلّب في مناصب رفيعة، بينها والي بغداد التي أدخل فيها أول التحديثات الإدارية والمدنية قبل أن يصبح صدرًا أعظم سنة ١٨٧٢. وقد اقتنع السلطان عبد الحميد الثاني في بداية عهده سنة ١٨٧٦ بإعلان الدستور، وبالفعل أرسلت الولايات نوابها إلى مجلس المبعوثان، إلّا أن السلطان علّق العمل بالدستور طوال عهده الممتد ثلاثًا وثلاثين سنة.

أمّا شريف باشا، الذي يعزى إليه إحلال النظام الدستوري في مصر (١٨٢٦-١٨٨٧)، فكان من أصل تركي وابن أحد القضاة. دخل في إدارة محمد علي باشا، وكان في عداد البعثة التي ضمت إسماعيل. درس في الكلية الحربية الشهيرة سان سير (Saint Syr)، ووصل إلى رتبة لواء. وعمل في مناصب كثيرة، منها منصب وزير الداخلية الذي أنشأ توليه له مجلس شورى النواب. وفي نهاية عهد إسماعيل، أصبح رئيسًا للوزراء وقام بطرد الوزيرين الأوروبيين، وجعل الحكومة مسؤولة أمام

مجلس الشورى. وكرس الأمر هذا في سنة ١٨٨١ بتشكيله مجلس النواب، ومن هنا يُعتبر أبًا للدستور في مصر كما يُعتبر مدحت باشا أبًا للدستور في اسطنبول. ويشار إلى أنه كان واحدًا من أفراد إدارة الخديوي إسماعيل، أمثال نوبار ورياض ومحمود سامي البارودي وعلي مبارك الذين أنشأوا الدولة الحديثة في مصر[٨].

كانت الإجراءات التحديثية حتى نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر تجري عبر تطوير المؤسسات بقيادة أفراد من داخل الأجهزة الإدارية، كانوا ينتمون إلى المؤسسة الصلبة التي كانت قاطرة التحديث، وهي المؤسسة العسكرية. إلّا أن هذا المسار التصاعدي سرعان ما توقف؛ ففي اسطنبول أبطل السلطان العمل بالدستور وأقام نظامًا أوتوقراطيًا، وإن لم يجر وقف تحديث التعليم والإدارة والأنظمة البلدية، وكذلك القضاء، كما أنه دعا إلى الجامعة الإسلامية، فكان أول من استخدم الدِّين لأغراض سياسية. وكانت دعوات جمال الدين الأفغاني في القاهرة تنادي بالوقوف في وجه «الصليبية الأوروبية» (وهو أول من استعمل هذا التعبير) وفي وجه السياسة الإنكليزية التي تريد فناء هذا الدِّين (الإسلام)، بحسب تعبيره.

في مصر، أضحت التدخلات الفرنسية – الإنكليزية صريحة بحجة استيفاء الديون المتراكمة على مصر، الأمر الذي انتهى بخلع إسماعيل عن العرش. وإزاء رضوخ خلفه توفيق لمطالب الدولتين الأوروبيتين، اتسعت المعارضة ضد إجراءاته بقيادة كبار الملّاك والتجار في المدن. وأصبح مجلس شورى النواب منبرًا للمعارضين، إلّا أن العامل الذي بدل من موازين القوى كان انتقال الاعتراض إلى داخل الجيش نفسه الذي تأثر بإجراءات التقشف[٩]. وبرز ضابط مصري مطالبًا بمساواة المصريين في الترقية أسوة بالضباط الشراكسة. وسرعان ما كسبت الحركة التي أطلقها تأييدًا من النخب المعارضة لحكم توفيق. ومع أن الحركة بدأت بمطالب مهنية تخص الضباط المصريين، فإنها سرعان ما تطورت إلى ثورة، بعد إقتحام عرابي وجنوده وزارة الحربية ردًا على قرار طرده واعتقاله. وتشكَّل في إثر ذلك «ائتلاف بين ضباط الجيش المصريين وكبار ملّاك الأراضي ونواب المجلس والصحفيين وعلماء الدِّين، وأطلق المتحالفون على أنفسهم اسم «الحزب الوطني»»[١٠].

شغلت ثورة عرابي مصر خلال الفترة ١٨٧٩–١٨٨٢. وكان من مظاهرها قيام الضباط بالتظاهر أمام قصر عابدين في أيلول/ سبتمبر ١٨٨١. ورضخ الخديوي، وشكل حكومة برئاسة شريف باشا، لكن الثورة انهزمت أمام الجيش الإنكليزي، فقُدِّم عرابي إلى المحاكمة مع ضباطه، واستُبدل حكم الاعدام بالنفي، وبدأ عقب ذلك الاحتلال الإنكليزي لمصر.

ثمة آراء متعارضة في ما يخص تقييم ثورة عرابي، إلّا أن ممّا لا شك فيه هو أن تمرُّد ضباط في الجيش حادث رمزي بدأ بمطالب فئوية، إلّا أن الالتفاف حوله جعله حركة وطنية جامعة. كما أظهرت الثورة

(٨) انظر: ف. روبرت هنتر، **مصر الخديوية (١٨٠٥–١٨٧٩): نشأة البيروقراطية الحديثة**، ترجمة بدر الرفاعي، المشروع القومي للترجمة؛ ٦٣٧ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥).

(٩) يوجين روجان، **العرب: من الفتوحات العثمانية إلى الحاضر**، ترجمة محمد إبراهيم الجندي (القاهرة: منشورات كلمات، ٢٠١٤)، ص ١٥٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

أن العسكر كقوة منظمة ومسلحة قادرون على القيام بأدوار سياسية. واللافت للانتباه هو أن مؤسسة الجيش، التي هي الوليد البكر لدولة محمد علي باشا، انقضّت على الحاكم وفرضت عليه شروطها. وكانت ثورة عرابي علامة مبكرة على الدول الذي يمكن أن يقوم به العسكر في شؤون الدولة مستقبلًا، فضلًا عن أن ثورة عرابي عبّرت عن نزعة مساواتية مستمَدة من أفكار التنوير. وممّا لا ريب فيه أنها أطلقت الوطنية المصرية التي لم تتأخر في إعلان نفسها بشكل صريح قبل نهاية القرن التاسع عشر. وكما عبّرت الثورة عن انقلاب العسكر على السلطة، فإنها مثّلت نهاية ازدواج الوظيفة العسكرية والإدارية والأدبية الذي تمثّل في عدد من الشخصيات، من بينها محمود سامي البارودي الذي نشأ عسكريًا وأضحى إداريًا ووزيرًا وانتهى شاعرًا منفيًا.

كان هؤلاء الإداريون الذين أمضوا فترات من التدريب في المؤسسة العسكرية أو فترات تعلُّم في أوروبا، قد اكتسبوا أفكارًا جديدة عن العلوم والمعرفة، وأفكارًا صارت شائعة في هذا الوسط التحديثي المرتبط بالدولة، وكان الطهطاوي في كتاب رحلته سبّاقًا في شرح أفكار الحرية والمساواة والدستور. وفي تلك الآونة كانت أفكار السان سيمونيين الذين وفدوا إلى مصر قد وصلت إلى المصريين الذين عملوا معهم. وكانت فكرتا الحرية والمساواة معروفتين في اسطنبول قبل بداية القرن التاسع عشر، وكان عدد من المنخرطين في مشروع سليم الثالث التحديثي يعرفون اللغة الفرنسية، إلا أن عصر التنظيمات سيتيح المجال أمام أولئك الذين أبدوا حماسة للأفكار التنويرية الشائعة في أوروبا للتعبير عن آرائهم، وهذا ما حدث في عهد الخديوي إسماعيل. ويُذكر أن أعمال الطهطاوي المنهجية تنتمي إلى ستينيات القرن التاسع عشر وسبعينياته، وكذلك أعمال علي مبارك وخير الدين التونسي. ونجد فيها، علاوة على شرح معاني الحرية والدستور، إلحاحًا على اكتساب المعرفة عبر التربية والتعلم، الأمر الذي شجع على افتتاح المدارس، وهو التوجه الذي عرفته الدولة في عصر التنظيمات واستمر في عهد السلطان عبد الحميد؛ ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انتشر التعليم الرسمي (المعارف)، كما انتشرت الإرساليات الفرنسية والروسية والأميركية على حد سواء.

انقسم التعليم بين المدارس الدينية والمعاهد التطبيقي، وفي زمن ازدهار التعليم في أوروبا وتوسعه ازدهرت المدرسة التي تدرّس العلوم التطبيقية واللغات الأجنبية. وكانت الفكرة هي أن التربية مدخل إلى الرقي والتقدم ورفع شأن الأمة. وأصبحت التربية رسالة رفعت من شأن المتعلم والمعلم، ومن هنا تمجيد القصائد للمعلم والعلم. كما أن التعليم الحديث يتيح الفرص أمام رواده للحصول على وظائف في سلك الإدارة والدخول في الكلية الحربية أو تعلم الطب والحقوق.

***

لم يقتصر التعرف إلى الأفكار والعلوم الحديثة على أولئك الذين يخدمون في إدارة الدولة، بل إن هذه البيئة المنفتحة على علوم الغرب وثقافته أفسحت المجال لظهور شخصيات أدبية استخدمت الصحف التي أخذت تظهر في ستينيات القرن التاسع عشر في نشر المعارف المعاصرة، وأبرزت شخصيات موسوعية، أمثال منيف باشا وإبراهيم شينازي وضياء باشا[١١]، اهتمت بجميع فروع المعرفة من دون أن

(١١) مانتران، مشرف، ص ٧٣.

تكون تلك الشخصيات أفرادًا في إدارة الدولة؛ إذ عبّرت في الأعمال التي نشرتها عن استقلال في الرأي وانفتاح على معارف العصر وأفكاره وآدابه. وقد حدث في لبنان أن أبرز انتشار المدارس الإرسالية والوطنية عددًا من وجوه الآداب واللغة، أمثال ناصيف اليازجي وبطرس البستاني. وكان هذا الأخير قد افتتح عددًا من المدارس، ونشر الكثير من الصحف، وشرع في إعداد موسوعة، وروّج للفكرة الوطنية ودعا إلى تحصيل المعرفة عبر التربية. وكان لتأسيس الجامعة الأميركية في بيروت دور بارز في ترجمة العلوم الحديثة إلى العربية، إذ وفد عدد من تلامذة البستاني أو طلاب الجامعة الأميركية إلى مصر وساهموا في تأسيس الصحف والمطابع، وكان من هؤلاء جرجي زيدان وبشارة تقلا ويعقوب صنوع، كما ساهموا في إثراء الحياة الثقافية وحركة الأفكار التي سيكون لها شأن في مسار المجتمع المصري خلال النصف الأول من القرن العشرين.

سلكت أفكار التنوير، ولا سيّما فكرتا الحرية والدستور إضافة إلى فكرة الوطن، مسارًا مختلفًا بعد إبطال العمل بالدستور في اسطنبول وبعد الاحتلال الإنكليزي لمصر. وكان لهذين الحدثين أن يعلنا نهاية استقطاب الإدارة لفكرة التحديث، ولم يعد إنشاء المؤسسات علامة على التحديث. وقد شهد العقدان الأخيران من القرن التاسع عشر اطرادًا في عدد الكتّاب من صحافيين وأدباء، واستقلال الأفكار عن الدولة، وبروز الاتجاهات الليبرالية والإصلاحية على السواء.

كان للأفكار أن تطورت إلى معارضة لحكم عبد الحميد الثاني تحت مطلب إعادة العمل بالدستور. وانتظمت في حركة عُرفت باسم تركيا الفتاة. في تلك الآونة، ولدت السياسة باعتبارها شأنًا يخص العامة والرأي العام وليس حكرًا على السلطة الحاكمة. كانت هذه المعارضة التي ضمت أتراكًا وعربًا من متعلمين ورجال سياسة، قد نشطت في المنفى الأوروبي، وخصوصًا في فرنسا، بعد أن اشتدت رقابة أجهزة الأمن في عهد عبد الحميد الثاني. ومن داخل تركيا الفتاة ولد حزب «الاتحاد والترقي» الأكثر راديكالية للتعبير عن توجهات قومية طورانية. وكان أحد أبرز قادة ذلك الحزب مدير المعارف في بروسيا أحمد رضا الذي كان قد غادر إلى فرنسا بحجة المشاركة في أحد المعارض، وكان من أنصار أوغست كونت، ومؤلف كتاب بعنوان **وظيفة ومسؤولية** طُبع في مصر باللغة التركية، وفيه يدعو الجيش إلى تأدية دوره والاضطلاع بمسؤوليته(١٢).

انتشرت خلايا الاتحاد والترقي في صفوف صغار الضباط في الفِرق المنتشرة في الولايات العربية. وفي سنة ١٩٠٨، تمرد ضباط الجيش العثماني في سالونيك في حركة (وصِفت بالانقلاب) فرضت إعادة العمل بالدستور، وفي السنة التالية خُلع عبد الحميد عن العرش.

كان للانقلاب الدستوري أصداء واسعة في الولايات العربية؛ فسليمان البستاني، مترجم **الألياذة**، اعتبره ثورة فرنسية عثمانية، ستعيد مجد الدولة العثمانية خلال ربع قرن من الزمن. وقد أطلق الانقلاب الحريات العامة، كإنشاء الصحف وتأسيس الجمعيات، إلّا أنه شدد قبضة العسكر على السلطة في

---

(١٢) أحمد رضا، **وظيفة ومسؤولية** ([القاهرة: د. ن.]، ١٩٠٦). (بالتركية)

اسطنبول، وبعد سلسلة من الانقلابات العسكرية وقعت الدولة في قبضة الجنرالات والاتحاد والترقي الذي أصبح حزب القومية التركية. وبذلك انقض الجيش، الذي أسسه السلاطين المصلحون والإداريون المتنورون، على السلطة، وجر الدولة العثمانية إلى حرب ١٩١٤ التي أخذتها إلى نهايتها وفصلت مصير الأتراك عن مصير العرب.

لم تتأخر ردة الفعل العربي؛ فقد تكونت جمعية العربية الفتاة وضمت صحافيين وكتّابًا من أبناء العائلات المدينية في سورية ولبنان وفلسطين. وأعدم جمال باشا عشرات منهم في سنة ١٩١٦ بتهمة الخيانة. كما تشكلت في صفوف الجيش العثماني جمعية العهد بقيادة اللواء عزيز باشا المصري، وضمت عددًا من الضباط العراقيين بوجه خاص. كانت الثورة العربية التي انطلقت من مكة سنة ١٩١٦ مزيجًا من شرفاء الحجاز ومتعلمي المدن السورية من أعضاء العربية الفتاة والضباط العراقيين. وبعد سنة ١٩٢٠، قاد أعضاء العربية الفتاة القدامى الحركة الوطنية في سورية، وساهم الضباط العراقيون في بناء المملكة العراقية بقيادة الملك فيصل.

اتخذت الأحداث في مصر مسارًا مختلفًا بعد هزيمة عرابي ومحاكمته. وبقيام الخديوي توفيق بتسريح الجيش وخضوع البلاد لسلطة الإنكليز، أصبحت مصر مركزًا للاتجاهات الفكرية والسياسية والثقافية، حيث شهد ولادة الإصلاحية الإسلامية بفضل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

بغياب دور الجيش المسرَّح، قامت مدرسة الحقوق بدور بارز في تخريج النخبة المؤثرة التي سيكون لها أدوار قيادية وفكرية مؤثرة في مستقبل مصر: أحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٧)، خريج مدرسة الحقوق سنة ١٨٩٤، الذي التقى الأفغاني في اسطنبول ولازم محمد عبده، ومع ذلك يُعتبر رائد الليبرالية وداعية الديمقراطية في مصر؛ سعد زغلول، ابن العمدة الذي درس الحقوق ولازم عبده وأضحى زعيم مصر؛ قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) الذي تابع دراسة الحقوق في باريس، وفيها التقى كلًّا من الأفغاني ومحمد عبده، وكان رائد الدعوة إلى تحرير المرأة.

شارك كلٌّ من لطفي السيد وسعد زغلول وقاسم أمين في تأسيس الجامعة المصرية سنة ١٩٠٨، إلّا أن شابًا من خريجي الحقوق الذين تابعوا الدراسة في باريس وتأثروا بأفكارها، وهو مصطفى كامل (١٨٧٤-١٩٠٨)، كان له تأثير كبير في بلورة الفكرة الوطنية حتى أنه أسس الحزب الوطني الذي زرع الفكرة الوطنية المصرية ضد الاحتلال الإنكليزي.

كان هؤلاء الحقوقيون الذين تأثروا بأفكار محمد عبده الإصلاحية قد عملوا على إنشاء الليبرالية السياسية في مصر. وقد قُدّر لأحدهم، وهو سعد زغلول، أن يقود ثورة ١٩١٩ التي كانت ثورة ليبرالية ووطنية مادتها الطلاب والموظفون والمرأة والطبقة الوسطى، وقادتها الحقوقيون الليبراليون.

عززت ثورة ١٩١٩ دور مصر السياسي والثقافي، وحققت الدستور والحياة البرلمانية والحزبية والحريات الصحافية، وكرست سلطة المثقّف خلال ثلاثة عقود من الزمن قبل أن يقود العسكر انقلابًا سيغير وجه مصر والعالم العربي.

صدر حديثًا

وجيه كوثراني

الفقيه والسلطان

جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية

في عهد الانتداب الفرنسي في بلاد الشام، خاطب السيد محسن الأمين المسلمين، سنّة وشيعة (وهو المرجع الكبير الذي لم يدعُ إلى خلافة أو ولاية عامة): "بقينا نختلف على من هو خليفتنا حتى أضحى المندوب السامي الفرنسي خليفتنا". والحقيقة أن تاريخ المسلمين الفعلي، إذا استثنينا طوبى الخلافة الراشدة عند أهل السنّة، وطوبى "الإمامة المعصومة" عند الشيعة، لم يشهد إلا "دولًا سلطانية" عند هؤلاء أو عند أولئك، استضاف بعض سلاطينها "خلفاء" يكاد لا يعرف التاريخ أسماءهم، أو اخترع بعضهم مؤسسات نصّب عليها فقهاء لكسب "شرعية دينية" أو ادعى لقبًا من ذاكرة "خلافة" كادت تنساها تواريخ أخبار الخلفاء وسيرهم بعد أن تمكن "أمراء الاستيلاء" من تشييد "سلطاناتهم" الكبرى أو الصغرى في مختلف أصقاع العالم الإسلامي.

هذا الكتاب يعالج إشكالية العلاقة بين الفقيه والسلطان في تجربتين سلطانيتين كبريين شغلتا قرونًا من الزمن التاريخي العربي والإسلامي ما قبل تكوّن الدول الوطنية في العوالم الإيرانية والعربية والتركية: التجربة الصفوية-القاجارية والتجربة العثمانية.

فريدريك معتوق*

مثقفو الإنسيكلوبيديا الفرنسية ومثقف دائرة المعارف العربية

يهدف البحث إلى تقديم مقارنة منهجية للطريقة التي اعتُمدت في إنتاج الإنسيكلوبيديا الفرنسية المعروفة على يد كوكبة من المثقفين الغربيين الملتزمين أفكار التنوير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (١٧٥١ - ١٧٧٢)، وتلك التي اعتُمدت في إنتاج دائرة المعارف العربية العتيدة على يد المعلم بطرس البستاني الملتزم أفكار النهضة العربية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر (١٨٧٦ - ١٩٠٠).

يتبيّن لنا من خلال دراسة الحالة هذه أن الفرق الجوهري الذي يقوم بين التجربتين هو اعتماد كل واحدة منهما على وضعة ذهنية خاصة بها أوصلتها في نهاية المطاف إلى نتائج مختلفة عن تلك التي توصلت إليها الأخرى.

إن فهم وممارسة العمل الموسوعي الذي جاء متشابهًا في العناوين الفكرية العامة (تنوير من هنا ونهضة من هناك) جاءا غير متطابقين في النتائج الواقعية الملموسة؛ إذ نجح التنوير غربًا وأفضى إلى ثورة، فيما فشلت النهضة شرقًا وأفضت إلى ما نحن عليه.

وبينما اعتمدت الموسوعة العربية على تمويل سياسي وخاص، من الخديوي إسماعيل، اعتمدت الموسوعة الفرنسية على عمليات اكتتاب لجمهور من القرّاء الذين دعموا سلفًا، ماديًا ومعنويًا، هذا المشروع الثقافي الكبير، الأمر الذي منح هذا الأخير هوية فكرية وسياسية شعبية ومستقلة عن السلطة.

يُضاف إلى ذلك أن عدم الإيمان بالعمل الجماعي والاتكال على دعم السلطة المادي في تجربة دائرة المعارف تزامنا عند المثقّف الذي كتبها مع خيارات ثقافية أدبية محدودة الأفق، في حين أن الإنسيكلوبيديا كانت قد وضعت منذ البداية، في عنوان عملها، العلوم والصنائع في دائرة الثقافة، ضمن رؤية أوصلت لاحقًا هذه العلوم والصنائع إلى الثورة التكنولوجية والصناعية بعد أقل من قرن.

* عميد سابق لمعهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، ومشرف على أطروحات دكتوراه في المعهد.

جاء الفكر الموسوعي التنويري مسبوكًا في وِضعة ذهنية تنفيذية تقدمية وجماعية في وقت أطلّ فيه الفكر الموسوعي النهضوي بعد قرن، مسبوكًا في وِضعة مختلفة، تقوم على العبقرية الفردية والثقافة الأدبية، مكتفية بالدعوة إلى العدالة الاجتماعية تحت سقف التقليد.

عندما أطلق الغربيون حركتهم الثقافية الكبرى، المعروفة باسم La Renaissance، التي قادتهم لاحقًا إلى قلب الحداثة، عَنوا فعلًا ما قالوه، أي ولادة جديدة، حيث شكّلت هذه الحركة بالنسبة إليهم حياة جديدة في مدار فكري جديد؛ إذ قام الأدباء والشعراء والرسّامون والنحّاتون ومغنّو الأوبرا الأوروبيون بفتح أفق جديد، إنساني (Humanist)، لمجتمعات أوروبا التي لم تعرف حتّى ذلك الحين، أي طوال عشرة قرون كاملة استغرقتها حقبة القرون الوسطى، سوى الأفق الكَنَسي المبني على ثقافة الإلهيات، حيث الإنسان تابع وبلا قيمة بحدّ ذاته.

عندما بدأت الحركة الإنمائية الكبرى التي أطلقها محمد علي باشا (١٨٤٨ - ١٨٠٥) في مصر، في مطلع القرن التاسع عشر، وسرعان ما تبلورت في حركة فكرية وأدبيّة أُطلق عليها لاحقًا اسم حركة النهضة، كان الهدف إطلاق حركة ثقافية كبيرة مماثلة لتلك التي حدثت في أوروبا، بغية تحريك الجسم العربي الأوسع، الغارق في سُبات عثماني عميق، يقوم هو أيضًا على مزيج من السلطانيات والإلهيات.

لكن ما جرى عندنا لم يرقَ إلى مستوى الولادة الجديدة، كما في المصطلح الغربي، بل آل إلى استنهاض الهمم الثقافية والفكرية، بصدق وعزم لافتين، من دون أن يتمكّن من توليد التغيير البنيوي المنشود لأسباب ثقافية وسياسية واجتماعية عدّة، علمًا أن التجربة التي صقلها روّاد النهضة العربية في مصر وبلاد الشام شكّلت اللحظة التأسيسية الأولى -والأقوى في نظرنا- لمشروع عربي جديد وواعد، أراد أصحابه أن يكون للمثقف فيه دور حقيقي وأصيل في التحوّل التاريخي المأمول للمجتمعات العربية ككل.

لذلك لم يخطئ عبد الله العروي، بعد قرن ونيّف من الزمن، عندما أشار في ختام مؤتمر خُصص للنهضة في بيروت، إلى أننا اليوم «في حاجة إلى استعادة روح رجال النهضة وما تميّزوا به من جرأة وصدق وتفاؤل»[1].

الوضْعَة الخطأ

كيف نفسّر تعثّر حركة النهضة العربية إزاء التحوّلات التاريخية التي عاشتها؟ فمَن، أو ما الذي كان مسؤولًا عن هذا التعثّر؟

أبرز المقاربات أعادت تعثّر النهضة إلى أسباب جيو - سياسية إقليمية ودولية. ويدخل في الحجج التي تُبنى عليها هذه المقاربة اندلاع الحرب العالمية الأولى وتمدّد الاستعمار إلى

(١) عبد الله العروي، «إرث النهضة وأزمة الراهن،» في: شربل داغر [وآخرون]، **عصر النهضة: مقدمات ليبرالية للحداثة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢٩٣.

البلدان العربية كلها، مع ما يعنيه ذلك من تراجع أجندة النهضة العربية، المحلية، لمصلحة الأجندة الاستعمارية، الاستراتيجية.

أمّا أدقّ المقاربات، فقدّمها جورج طرابيشي[٢] في كتاب اعتَمد البُعدَ النفسي - الاجتماعي، وتحديدًا من الصدمات الجُرحيّة العميقة التي تسبّبت بها الهزائم السياسية والعسكرية العربية المتتالية، حيث كان لها أثر بالغ في تحجيم نَفَس النهضة العربية وتحويلها عن مسارها الأول عبر إدخالها في عصاب جماعي.

من ناحيتنا، سنكون أكثر تواضعًا، وسنحاول أن نبيّن أن ثمة عاملًا معرفيًا مهمًا أدّى دورًا لا يُستهان به في تعثّر النهضة العربية. وهو يتمثّل في الوضعَة الذهنية (Posture mentale) التي اتخذها المثقف النهضوي إزاء مشروعه الحضاري الكبير، حيث إن الوضعة الذاتية التي اعتمدها هذا المثقّف عمومًا (والتي لا تزال حيّة حتى اليوم) هي التي تفسّر إلى حدّ بعيد عدم تمكّن النهضة العربية من تحقيق أهدافها المحلومة؛ ذلك أن مشروع النهضة كان مشروعًا ثقافيًا واجتماعيًا شاملًا يحتاج إلى تنفيذ جماعي واسع، في حين أن الطريقة التي عولج به بقيت على الدوام مبنيّة على مقاربة فردية وذاتية، تبتعد بشكل متعمّد -ومعرفي غير مُدرَك- عن متطلباته الأساسية، الجماعية والمؤسساتية؛ إذ لم يُدرك حقيقة مثقف النهضة الطبيعة الجماعية لمشروع النهضة الشامل، فبقي يتعامل معه على أساس الوضعة الذهنية الموروثة، الفردية، المتأصلة في الذهنية العربية، على قاعدة النبوغ والعبقرية الخاصة. وهي قاعدة مخالفة تمامًا لتلك التي قامت عليها النهضات في الغرب غداة خروج أوروبا من قرونها الوسطى المنعوتة بالقرون المظلمة (The Dark Ages) ودخولها في عصر الأنوار (L'Epoque des Lumieres).

سنعمد في هذا السياق إلى قراءة تجربتين مماثلتين في الشكل ومختلفتين في الوضعة الذهنية لأصحابها تنتميان إلى مبادرتين قامتا غربًا وشرقًا تحت لواء النهضة والفكر التنويري، وقدّمتا أثرين ثقافيين بارزين: **الإنسيكلوبيديا** الفرنسية (المعروفة تحت اسم L'Encyclopedie de Diderot) و**دائرة المعارف** لبطرس البستاني.

فلنعرض بدايةً الوقائع.

دائرة المعارف (١٨٧٦ - ١٩٠٠)

أبصرت **دائرة المعارف** النور في سنة ١٨٧٦، في عزّ حركة النهضة، بجهد بطرس البستاني وبدعم مالي وفّره الخديوي إسماعيل، باشا مصر.

بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٨٨٣ (وفاة المعلم بطرس البستاني)، تتابع صدور المجلدات الستة الأولى من هذه الموسوعة العربية الأولى، بثبات وانتظام، وهو ما يعني أن المشرف عليها كان يؤمن بمشروع ثقافي نوعي يستحق أن يكرّس له أنضج سنوات حياته.

(٢) جورج طرابيشي، **المثقفون العرب و التراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي** (لندن: رياض الريّس، ١٩٩١).

عرّف بطرس البستاني موسوعته، في مقدمة العدد الأول منها، أنها «قاموس عام للمعارف من جغرافية وتاريخية وعلمية وصناعية وسياسية وأدبية، يحتوي على كل ما تصبو إليه النفس، ويغني مقتنيه عن مكتبة كبيرة». وبعد وفاته، حمل ابنه سليم المشعل وتابع المسيرة، فأصدر المجلدين السابع والثامن، تباعًا، خلال سنتي ١٨٨٩ و ١٨٨٤. وبعد وفاة سليم تابع أخواه نجيب ونسيب إصدار **دائرة المعارف**، فنُشر المجلد التاسع في سنة ١٨٨٧ والعاشر في سنة ١٨٩٨ والحادي عشر في سنة ١٩٠٠. ويُذكر في هذا المجال أن الأخوين البستاني نشرا المجلدات الثلاثة الأخيرة من هذه الموسوعة بالتعاون مع نسيبهما سليمان البستاني، الأديب الذي نقل **إلياذة** هوميروس إلى اللغة العربية. ثم توقّف العمل نهائيًا عند الحرف ع، وكلمة عثماني (يا للصدف!) أكثر من نصف قرن، فأعاد فؤاد أفرام البستاني إصدار **دائرة المعارف**، بحلّة جديدة في سنة ١٩٥٦.

كانت أهداف **دائرة المعارف** تنبع من سلسلة هواجس بنّاءة حملها المعلّم بطرس البستاني الذي حاز هذا اللقب لجدّية تعامله مع هذه الأهداف وعصاميّته ومثابرته على تحقيق مشروع النهضة الأكبر، وكان أبرز هذه الأهداف: تبسيط المعارف وتعميمها ومكافحة الجهل؛ إعلاء شأن اللغة العربية وجعلها مواكبة للعصر في إنتاجها الثقافي؛ ردم الهوّة الفكرية بين العرب والعالم الغربي.

يتضح عند اطلاعنا على المواد التي حوتها **دائرة المعارف** أن **الهدف الأول** حَكَمَ العمل بأسره وارتبط بهمّ أكبر شاطرَه جميع أدباء النهضة وهو الرغبة الشديدة في مكافحة الجهل جنبًا إلى جنب مع نشر المعرفة العصرية؛ ذلك أن النهضويين كانوا يعون مدى التأخر الذي أصاب المجتمعات العربية إبّان الحكم العثماني وقبله في العصر المملوكي، حيث تحجّرت علوم العرب وتراجع حضور اللغة العربية، الأمر الذي ترافق مع انحسار العلوم العقلية لمصلحة العلوم النقلية وشحّ لافت في الإبداع.

من هنا، أحدثت إغارة نابليون بونابرت وعسكره، كما مطبعته وكوكبة العلماء المرافقة حملته، صدمة معرفية كبيرة في الجسم العربي في سنة ١٧٩٨، فما كان من هذه الصدمة إلا أن بلورت صحوة فكرية وسياسية وثقافية عارمة في أوساط النخب القائمة، وما يُعرف بممثلي المعرفة في ذلك الزمان وطوال الحقبات اللاحقة كلها. فالصحوة الثقافية التي انطلقت أدركت أن مسألة النهوض بالمجتمعات العربية كانت ترتدي بُعدين اثنين: يتمثّل **الأول** في التأخر الحضاري الكبير الذي غدا يفصل أبناء العالم العربي عن الركب الحضاري العالمي، و**الثاني** في انتشار الأميّة والجهل على مستوى واسع جدًا.

لا حاجة هنا إلى ذكر أن عهد المماليك كان قد أعطى الأولوية لحماية حدود الأمة، بعد الانتصار على الصليبيين، الأمر الذي وضع الشأن الأمني في رأس الاهتمامات، علاوة على أن حكم المماليك كان حكم قادة عسكريين، على أساس عسكري بحت، لا يقيم للشأن الثقافي وزنًا. كما أن العصر العثماني الذي تلاه لم يكن فيه مكان لشأن لا يصبّ في مصلحة السلطان، حتى أن فلسفة العثمانيين برمّتها تمثّلت في ما يُعرف بدائرة العدالة على مدى أربعة قرون متتالية.

أمّا «دائرة العدالة» التي لخّصت السلطة بمفهومها العثماني، فجاءت تحت قلم نعيمي، مؤرخ السلطان، في أعقاب هزيمة كارلويتز في سنة ١٦٩٩، الذي طُلب منه إيجاد صيغة فكرية تطلق التعبئة الداخلية

والتماسك الشعبي على قاعدة عثمانية أصيلة، فجاءت «دائرة العدالة» التي كانت تعلّق في الدوائر الرسمية على النحو الآتي:

- لا سلطان من دون عسكر.
- لا عسكر من دون مال.
- لا مال من دون رعايا.
- لا عدالة من دون سلطان.
- التوازن سرّ العدالة.
- الدنيا حديقة وأسوارها الدولة.
- ركيزة الدولة الشريعة.
- لا شريعة من دون سلطان.

إذا نظرنا في مضمون هذا الإعلان العثماني، نجد أنه يتمفصل على كلمات مفاتيح رئيسية: السلطان والعسكر والمال والدولة والشريعة، علمًا أن الكلمتين الأخيرتين (الدولة والشريعة) غير أساسيتين في المعادلة، بل هما تابعتان للكلمات الثلاث الأوَل (السلطان والعسكر والمال)، في حين أن «دائرة العدالة» تحذف بشكل متعمّد أي ذكر للثقافة والعلم، للإشارة إلى أن عالم الحكم العثماني اقتصر على شخص السلطان، يعمل لخدمته العسكر والمال، مال السلطان لا المال العام.

من هنا كان همّ بطرس البستاني وهمّ النهضويين عمومًا وضع الشأن الثقافي في واجهة الحياة العامة، حثًا للإبداع وتفعيلًا لحياة اجتماعية عربية عصرية ومتقدمة. بكلمة واحدة، كان الهمّ النهضوي الأكبر مكافحة التصحّر الفكري والثقافي الذي عاشته المجتمعات العربية بقوة إبّان الزمنين العثماني والمملوكي، العسكريّ البنية والفلسفة.

لم يكن **الهدف الثاني** يقل عظمة عن الهدف الأول؛ إذ إنه كان يصبو إلى إعلاء شأن اللغة العربية، لغة روحنا، من خلال جعلها لغة مواكبة للعصر ولغة إبداع. فبين مشروع التصحير اللغوي والتتريك برزت الحاجة الملحّة إلى إظهار مقدرة اللغة العربية على إنتاج إبداع فكري عصري ونقل الآداب والعلوم العالمية، بدءًا بالمعارف الغربية.

تأتي في هذا السياق الاستنهاضي الثقافي مبادرة بطرس البستاني في إطلاق **دائرة المعارف** باللغة العربية متضمنة، في ما تضمّنته، قراءة جديدة للواقع الثقافي العالمي كما للواقع الثقافي العربي. ويندرج في هذا المشروع أيضًا مبادرة ابن أخي واضع **دائرة المعارف**، سليمان البستاني، إلى ترجمة ملحمة **الإلياذة**، شعرًا، إلى اللغة العربية.

أراد النهضويون رفع هذا التحدّي الأكبر وإظهار كم أن طاقة اللغة العربية عصرية، مبعدين عنها تهمة كونها لغة قديمة على وشك الاحتضار، بل إن بعض ما كُتب في **دائرة المعارف** أتاح الدخول في قراءة جديدة للتراث الثقافي العربي كما في عدد من الأفكار المنيرة الآتية من الغرب.

من المواد التي أثارت جدلًا فكريًا في مجلات ذلك العصر وصحفه نذكر مادتي «آداب العرب» و«تعليم النساء»؛ فالمادة الأولى سمحت لبطرس البستاني بأن يقدّم قراءة جديدة نسبيًا للأدب العربي القديم، فأثار ما كتبه في هذا الموضوع سنة ١٨٧٦ ضجة شبيهة بتلك التي أثارها طه حسين سنة ١٩٢٦ عندما نشر قراءته الجديدة للشعر العربي القديم في كتابه **في الشعر الجاهلي**(٣)، وكأني بطه حسين يُكمل عملية الحفر التي بدأها سلفه النهضوي قبل خمسين سنة.

وأثارت مادة «تعليم النساء» التي صدرت في **دائرة المعارف** ضجة مماثلة لكونها تمسّ حقلًا لا يلقى في الثقافة العربية التقليدية صدى إيجابيًا على نحو عام؛ فالتقاليد والعادات والأعراف الاجتماعية المحلية انتفضت حينذاك بقوة ضد هذا الدخيل الفكري الغربي.

تشير هذه الوقائع إلى أن مشروع **دائرة المعارف** العميق كان تحديثيًا على المستويين الثقافي والاجتماعي؛ إذ كان يقوم على رغبة صادقة في مواكبة العصر والتقدّم الغربي عبر إيجاد سبيل ضارٍ للتعامل النقدي مع موروثات الماضي كما لاقتباس الأفكار الاستنهاضية الغربية، ومنها عمومية التعليم واكتساب المعارف والعلوم.

أمّا **الهدف الثالث** للمشروع الثقافي النهضوي، فكان العمل على ردم الهوّة الفكرية القائمة بين العالمين العربي والغربي، حيث إن النزوع إلى الانطواء العربي كان كبيرًا إذّاك، على خلفية الحروب الصليبية وعمليات التصحّر الثقافي التي تلت حقبتي المماليك والعثمانيين.

لكن الغرب لم يبقَ على حاله طوال تلك الفترة، بل حقق ثلاث ثورات متتالية جعلته غير ما كان عليه في السابق. تمثّلت هذه الثورات الثلاث بالـ Renaissance خلال القرن السادس عشر، فكانت ثورة ثقافية بامتياز؛ ثم بالثورة الفرنسية (١٧٨٩ - ١٧٩٩) التي أسست لمنظور بديل للشأن السياسي بإطلاقه نظام الشأن العام (res publica) المواطني والديمقراطي؛ ثم بالثورة الصناعية التي كانت ثورة تكنولوجية أدخلت فكرة الإيمان بالعقل واعتماد العلوم التجريبية معيارًا للسلوك الحضاري.

هذا في حين أن العالم العربي الذي اكتشف دفعة واحدة مفاعيل هذه الثورات الثلاث اعتبارًا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن قد تغيّر بتاتًا، لا بل تراجع كثيرًا مقارنةً بما كانت عليه الحضارة العربية إبّان النصف الثاني من الألفيّة الأولى قبل الميلاد. لذلك أراد النهضويون عمومًا، وعلى رأسهم بطرس البستاني، توفير أدوات ثقافية تسمح بردم سريع للهوّة بين مَن كانت لديهم حضارة زاهرة ومَن كان لديهم حضارة غابرة.

بما أن ميزة هذه الهوّة الحضارية كانت فكرية في المقام الأول، اعتبر بطرس البستاني أن توفير عُدّة العمل النهضوية يتمثّل في تقديم موسوعة للمعارف العالمية «تُغني مقتنيها عن مكتبة كبيرة»، كما جاء في مقدمة **دائرة المعارف**.

(٣) طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٦).

كانت فكرة بطرس البستاني وظيفية، لذلك قامت موسوعته على إشكالية وظيفية أساسية، هدفت السماح للقارئ العربي عمومًا بالاطلاع الموجز والملخص والسريع على أبرز ما كانت قد أنتجته الثقافة العالمية حتى ذلك الحين. من هنا الوظيفة التثقيفية لـ **دائرة المعارف** التي غالبًا ما كان يقرأها مقتنوها على نحو قراءة كتاب، بالمواد كلها التي كانت تتضمنها.

لكن وظيفية هذه المقاربة جعلتها تمنح الأولوية لعملية النقل، على حساب عملية الإنتاج والإبداع، حيث إن همّ ردم الهوّة الداهم والدائم كان يطغى على سواه من الهموم الثقافية، إضافة إلى أنه كان يغلّب النقل على الإنتاج، فغدت بذلك إشكالية **دائرة المعارف** إشكالية جديدة من دون شك، لكونها وظيفية، لكنها بقيت من حيث لا تدري في إطار الإشكالية الوظيفية النقليّة.

إنسيكلوبيديا ديدرو (١٧٥١ – ١٧٧٢)

مثّلت هذه الموسوعة تجسيدًا لمشروع فلسفي تنويري كبير أطلقه نهضويّو فرنسا خلال القرن الثامن عشر، في ظل النظام الملكي.

تفيد تسمية هذا المشروع الأكبر الذي عرفته أوروبا إبّان القرن الثامن عشر بالعنوان الآتي: **الإنسيكلوبيديا أو قاموس معقلن للعلوم والفنون والمهن**(٤)؛ فهذه التسمية بحد ذاتها تضع القارئ أمام إشكالية إلزامية تقوم على قاعدة العقلانية، جوهر المشروع التغييري في الغرب.

شارك في كتابة مواد **الانسيكلوبيديا**، التي أشرف عليها وساهم فيها ديدرو، ١٦٠ كاتبًا(٥)، حيث قام كل كاتب بصوغ المادة التي كانت تدخل ضمن اختصاصه، فتولّى روسّو مثلًا المواد التربوية، وتولّى فولتير المواد الفلسفية، ودوبنتون (Daubenton) المواد السياسية، ودولباك (d'Holbach) المواد السجالية، وديدرو المواد الفكرية والدينية كلها، ودالمبير (d'Alembert) المواد المتعلقة بالرياضيات، ومونتسكيو بعض المواد الحقوقية، وبوفون (Buffon) المواد المرتبطة بالعلوم الطبيعية، وكيسناي (Quesnay) كلّ ما يتعلق بعلم الفيزياء ... إلخ.، أي إن كل مساهم من المساهمين الـ ١٦٠ الذين شاركوا في تأليف هذه الموسوعة لم يتجاوز مجال اختصاصه الضيق، ولم يغامر في حقل غريب عن اهتماماته الفكرية. ولشدّة التخصص، حوّل دي بروس (des Brosses) المادة التي كتبها في الإنسيكلوبيديا، وهي مادة Etymologie (علم تأصيل الكلمات)، إلى أول كتاب صدر في العالم في هذا الحقل العلمي الجديد في سنة ١٧٦٣، بعد عشر سنوات من نشر مقالته الأولى.

في سنة ١٧٥١ صدر المجلد الأول من **الإنسيكلوبيديا** التي وزّعت على أساس اكتتاب يُدفع مسبقًا للناشر يقضي بشراء عشرة أجزاء منها. بدأ عدد المكتتبين في سنة ١٧٥١ بـ ١٢٠٠ مكتتب، الأمر الذي سمح بطبع أجزاء الموسوعة من دون خوف على تمويلها. بيد أن عدد المكتتبين كان قد ارتفع في سنة ١٧٥٧ إلى ٤٢٠٠ مكتتب، وهو ما يشير إلى الحماسة التي أثارتها في أوساط المثقفين لا في فرنسا

(4) L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.

(5) «L'Encyclopédie de Diderot,» in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, pp. 214 – 219.

فحسب، بل أيضًا في أنحاء أوروبا كلها التي كانت تشهد تحوّلات فكرية كبيرة تفتّقت ثمارها مع قيام الثورة الفرنسية بعد فترة من الزمن.

لكن سرعان ما أطلّت العقبة الأولى برأسها، مع صدور الجزء الثاني من **الإنسيكلوبيديا**، في سنة ١٧٥٢، حين تناولت مادةٌ من المواد المعتقد الديني الطبيعي، مع إشارة واضحة إليه، الأمر الذي أثار حفيظة المحافظين والمسؤولين الكنسيين الذين شكوا أمر هذه الموسوعة أمام الملك. وعلى الرغم من أن الملك الفرنسي كان قد أصدر سماحًا بصدور هذه الموسوعة قبلذاك، انصاع للضغط فعاد وأصدر، عبر مجلسه الاستشاري (le Conseil d'Etat de Roi) قرارًا بمنع متابعة صدورها، فتوقّف النشر فترة، لكن بضغط مضاد، غضّت السلطات الملكية الطرف عن معاودة صدور الجزء الثالث منها في السنة التالية (١٧٥٣).

ثم تتالى صدور الأجزاء الأخرى بوتيرة جزء لكل سنة. ومع صدور الجزء السابع في سنة ١٧٥٧، ارتفعت وتيرة المناشير المندّدة بها بتحريض من السلطات الكنسية والمحافظة التي ما كان يروقها ما يرد في هذه الموسوعة «المعقلنة» التي كانت تطيح قسمًا لا يُستهان به من الموروثات الثقافية، فصدر في سنة ١٧٥٩ قراران متتاليان للمجلس الاستشاري الملكي يقضيان بسحب كتاب السماح الملكي المُعطى سابقًا، وضرورة التعويض على المكتتبين بعد توقيف صدور **الإنسيكلوبيديا**، لكن اللافت في الأمر أن أحدًا من المكتتبين لم يطالب بأي تعويض عن الأجزاء الثلاثة الباقية التي لم تصدر.

قام الناشر لوبريتون (Le Breton) بإخضاع المواد المكتوبة لرقابته، فحذف منها كل ما كان نافرًا وسجاليًا من دون علم صاحب العلاقة ديدرو الذي غضب جدًا للأمر. لكن هذا الإجراء الاستباقي (والتجاري) سمح بإصدار الأعداد الباقية من هذا العمل الضخم (من الجزء الثامن حتى الجزء السابع عشر) دفعة واحدة في سنة ١٧٦٦.

بما أن **الإنسيكلوبيديا** كانت تتضمن أيضًا في مشروعها الأساسي عرضًا مُعقلنًا للمهن، صدر في سنة ١٧٧٢ أحد عشر جزءًا إضافيًا للرسوم وشرح صناعة الآلات في الحقول المهنية كلها، مثل النسيج والعمارة والنجارة وصناعة المراكب ... إلخ.، حيث كان باستطاعة أي عامل ماهر أن يتعلّم، عبر الرسوم والشروحات، أي صنعة من الصنعات. وبذلك غدا مجموع عدد أجزاء **الانسيكلوبيديا** الصادرة بين سنتي ١٧٥١ و١٧٧٢ ثمانية وعشرين جزءًا تشمل حقول العلوم والفنون (ومن ضمنها الآداب) والمهن، إيفاءً بالوعد المقطوع في البداية.

المقارنة الموجعة

لنقارن الآن ما يُميّز مشروع بطرس البستاني بما يميّز مشروع ديدرو، على الرغم من الفرق الزمني القائم بين العملين، وهو قرن من الزمن، لمصلحة **دائرة المعارف** نظريًا، لكونها صدرت في وقت لاحق لظهور **الإنسيكلوبيديا** الفرنسية.

الوضعة الذهنية

نلاحظ بدايةً أننا لا نغالي لو قلنا أن الفضل، كل الفضل، يعود إلى شخص بطرس البستاني في إصدار **دائرة المعارف** التي لم تكن لتصدر لولا جهوده الفردية والمتواصلة؛ فهو الذي قام شخصيًا بكتابة جميع المواد نقلًا عن قراءاته موضوعات منشورة بلغات أجنبية، لأن همّه الأكبر كان يدور حول تجنيبه القارئ العادي اقتناء عدد كبير من الكتب كشرط للدخول إلى المعارف العالمية والعصرية. لذلك قام هو بمجهود الاطلاع ثم التلخيص والتعريب، مادةً بمادة.

هذا في حين أنه يستحيل علينا القول إن الفضل، كل الفضل، يعود إلى ديدرو في إصدار **الإنسيكلوبيديا** الفرنسية؛ فهو نسّق مواد هذه الموسوعة، لكن الفضل في الصدور يعود إلى المشاركين الـ ١٦٠ الذين ساهموا في كتابة موادها، كل في دائرة اختصاصه. لذلك، يعود الفضل العلمي الحقيقي إلى فريق العمل المتكامل الذي ظاهر أعضاؤه بعضهم بعضًا في تحقيق مشروع جماعي الصياغة والأفق.

الوضعة الذهنية مختلفة تمامًا في تحقيق كل من هاتين الموسوعتين؛ فصاحب **دائرة المعارف** اشتغل بشكل فردي، من البداية حتى النهاية، معتمدًا على نبوغه الفردي -المثبت والأكيد- ثم بعد وفاته تحوّل المشروع إلى مشروع عائلي. إلا أنه لم يتّسم، لا في البداية ولا في النهاية، في خضّم عصر النهضة، بطابع العمل الجماعي لكوكبة من المثقفين، فبقيت موسوعة المعلم بطرس البستاني منتوج أديب فذ وواسع الاطلاع، يغار على أبناء لغة الضاد غيرة قومية لافتة.

في المقابل، تُظهر الوقائع أن مشروع **الإنسيكلوبيديا** كان مشروعًا جماعيًا، قام بتنسيقه الفيلسوف ديدرو بعناء وإصرار. ودافع كاتب كل مادة من المواد عن أفكاره وعن نظريته هو، ضمن مشروع تنويري نهضوي عام. ولم تغلب العبقرية الخاصة على العمل ككل، مهما بلغت أهميتها مع ورود أسماء كبيرة مثل فولتير وروسّو ومونتسكيو، بل بقي المشروع مشروعًا جماعيًا نُفّذ جماعيًا.

لذلك، نحن لسنا على الموجة الذهنية نفسها عند وضع المشروع الموسوعي الفرنسي الأول وعند وضع المشروع الموسوعي العربي الأول. فالمشروع الأول أنتجه فريق عمل متناسق ومتنوّع ومتكامل، في حين أن المشروع الثاني أنتجه شخص واحد، ولذلك، عندما ذهب هذا الشخص كاد مشروعه يذهب معه، لولا الغيرة العائلية التي أظهرها ابناه ونسيبهما.

إن هذه الوضعة الذهنية ليست خاصة ببطرس البستاني، بل هي سمة يشاطرها مع كوكبة كبيرة من النوابغ العرب تبدأ بابن رشد، الذي توقّفت مفاعيل منهجه النقدي مع رحيله، مرورًا بابن خلدون الذي ماتت نظرية العمران البشري مع مماته، وصولًا إلى جميع أصحاب النظريات العرب الذين لا يزالون حتى اليوم يتقوقعون على عبقريتهم الفردية ولا يقيمون وزنًا للعمل الجماعي الذي يكفل وحده استمرارية المشروع العام.

لا بد هنا من أن نذكر ما جرى للإيطالي غاليليه الذي أزعجت نظريته السلطة البابوية، فحوكم وأُجبر على التنكر لنظريته، ثم وُضع في الإقامة الجبرية، فقام زملاؤه في جامعة بيزا ثم في جامعات ألمانيا

وفرنسا وبلجيكا بالدفاع عن نظريته، فمات هو ولم تمت نظريته لأنها قامت على مجهود جماعي في أثناء انبثاقها، ولاحقًا في أثناء انتشارها على مستوى أكاديمي أوروبي واسع. وبالتالي، فإن نقطة قوة المشاريع الغربية الفكرية الكبيرة هي اعتمادها على وضعة ذهنية وتنفيذية جماعية، يجعلها عصيّة على الترهّل والموت، أو القمع والاختفاء.

نقول أكثر من ذلك: إن النبوغ الفردي عندما لا يُعترف بحقّه في الوجود لأسباب غالبًا ما تكون سياسية، يهاجر جوهره إلى حيث تتوافر تربة خصبة لنموّه؛ فبعدما قُمعت أفكار ابن رشد الأندلسي على سبيل المثال، تُرجمت إلى اللاتينية والإيطالية والفرنسية والإنكليزية، وظهر ما يُعرف حاليًا في التراث الفلسفي الغربي بالرشدية اللاتينية (Averroisme latin)(٦) التي انتشرت في جامعات باريس وبروكسل وأكسفورد، ثم في جميع الأكاديميات الأوروبية، فساهمت في حراك فكري واسع جدًا، إذ نادى جامعيّو الكوليج دوفرانس (College de France) بالنظرية الرشدية، في باريس، مواجهين بها جامعة السوربون التي كانت تحت سيطرة الكنيسة على سبيل المثال.

هنا نلاحظ مجددًا الطابع الجماعي للهجوم والدفاع عند المثقفين والمفكرين في الغرب الذي ينشئون مؤسسات وينضوون تحت لوائها، الأمر الذي يُكسب أفكارهم ونظرياتهم ومشاريعهم الثقافية والحضارية مناعةً لافتة. علاوة على أن الوضعة الذهنية الجماعية في الغرب، المنفتحة بفعل طبيعتها هذه، سريعة الالتقاط للنبوغ الفردي غير المقبول أو غير المفهوم أو المحارَب في بلده، بغية ضمّه إلى مشاريعها الجماعية ومؤسساتها العلمية والتعليمية ومراكز أبحاثها.

الأهداف

صحيح أن القاسم المشترك للموسوعتين كان تنويريًا ونهضويًا، إلّا أن أهداف كل مشروع من المشروعين تميّزت نسبيًا بعضها من بعض؛ فمن ضمن أهداف **دائرة المعارف** برز إعلاء شأن اللغة العربية الذي كان هدفًا نهضويًا عربيًا بامتياز، الأمر الذي لم يقابله شأن مماثل عند الإنسيكلوبيديين الذين استغلوا بلغة ناشطة ومعتمدة على مستوى محلي وحتى أوروبي واسع، ولم يكن على كنفها إهمال تركي.

وقابل تبسيط المعارف وتعميمها، وهما اللذان شغلا بال المعلم بطرس البستاني، همّ الكتّاب الإنسيكلوبيديين الذي انصبّ على تعميم المعارف وتعميقها؛ فالمشارك الفرنسي في كتابة الموسوعة كان يعمم معرفته الفكرية والعلمية والتكنولوجية من دون أن يضطر إلى تبسيطها، بل كان يتخذ من مقالته مناسبة لتعميق الجانب العقلاني من معرفته (ينبغي ألّا ننسى أن **الإنسيكلوبيديا** عرّفت نفسها بأنها «قاموس معقلن»).

التزمت المواد المكتوبة في الموسوعة الفرنسية هذه القاعدة، فكانت كل واحدة منها تشكّل، لكونها مكتوبة بقلم اختصاصي معترَف به، مادة مرجعية تأسيسية، لا مادة إعلامية عامة كما كانت الحال مع **دائرة المعارف**.

---

(٦) جورج زيناتي، «الرشدية اللاتينية،» في: معن زيادة، رئيس التحرير، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ٢ ج في ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦-١٩٩٧)، مج ٢، ص ٦١٣-٦٢٤.

من هذا المنطلق أيضًا، غدت موسوعة الإنسيكلوبيديين، المبنيّة على وضعة ذهنية جماعية، تتّسم بطابعين منهجيين مكمّلين بعضهما لبعض: الطابع الاستعادي والطابع الاستشرافي. تمثّل الطابع الاستعادي **للإنسيكلوبيديا** بأنها كانت عملًا جَمَعَ كل المعارف المعروفة في الغرب حتى ذلك العصر، بتوثيق دقيق ومسؤول، بغية وضعها بين يدي القارئ الشغوف بالمعرفة والاطلاع. لذلك لم تترك هذه الموسوعة بابًا إلّا طرقته في حقول أساسية ثلاثة التزمتها مسبقًا هي العلوم والفنون والمهن. أمّا الطابع الاستشرافي لعمل الإنسيكلوبيديين، فقام على إخضاع المادة المجمّعة والموروثة عن الأجيال السابقة لقراءة عقلانية تعيد قراءتها، وبالتالي تنتقدها لا بهدف تقليدها، بل بهدف تخطّيها.

إن هذا البُعد الثاني، المتميز، تفتقر إليه **دائرة المعارف** التي تكتفي بالبُعد الاستعادي والتعريفي، حيث إنها تنقل عبر الترجمة معلومات جاهزة متوافرة في مراجع أجنبية. ويشير في هذا الصدد أحد النقّاد والمطّلعين على أعمال روّاد النهضة عن كثب إلى أن **دائرة المعارف** «لا تعدو كونها تعريبًا في قسم واسع من نبذاتها عن مواد أجنبية»[٧]، علاوة على أن الجانب التكنولوجي، المتعلق بالمهن وتطويرها، غائب تمامًا عنها.

النَفَس العام

كُتبت **دائرة المعارف** بنَفَس أدبي، لأنها كانت لصيقة بشخصية من كتبها، ولم تتمكن من مغادرة هذا النَفَس، أو الانفتاح على سواه، لأنها تقيدت منذ البداية، وبشكل غير مُدْرك، بالوضعة الذهنية العامة السائدة في عصرها، حيث الأديب كان يعني المثقَّف والمثقَّف يعني الأديب.

لذلك، تختلف **الإنسيكلوبيديا** في نَفَسها، كونها عملًا جماعيًا صادرًا عن كوكبة كبيرة من الفلاسفة والأدباء والعلماء والمفكرين ورجال مهن وصناعات. فهي كُتبت بنَفَس متعدد الاختصاصات (Multidisciplinear) كما يُقال اليوم، حيث إن كتّابها وجمهورها لم يقتصروا على فئة الأدباء، وعلينا أن نتذكّر هنا أن هدف الموسوعة الفرنسية الأبعد كان عقلانيًا، الأمر الذي يبعده النَفَس الأدبي والحساسية الأدبية التي تحاكي بشكل رئيسي المشاعر والعواطف والخيال؛ فعندما تقرأ عددًا من المواد التي تتضمنها **دائرة المعارف** تحسب نفسك مسافرًا مع رفيق مثقّف وأديب يشرح لك برفق ولطف جمال وإبداع المسائل المطروحة في موسوعة تُقرأ كما يُقرأ أي كتاب، من دون التزام نهائي لا من طرف الكاتب ولا من طرف القارئ. بيد أنك عندما تقرأ مادة –ولو وحيدة– من **الإنسيكلوبيديا**، تشعر بأنك أمام عالِم يطرح عليك مادة مكتملة ومبنية، تخاطب عقلك، تفيدك كميًا في اكتساب كمية من المعلومات، ونوعيًا في الاستعداد لتقبّل معارف جديدة، على نحو ما كان قد أشار إليه ابن خلدون في **مقدمة كتاب العِبَر** (الأمر الذي لم يتنبّه له العرب حتى اليوم) من أن كل معرفة وكل صناعة «مرتّبة يرجع فيها إلى النفس أثر يُكسبها عقلًا جديدًا تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل، بسرعة الإدراك، للمعارف»[٨].

(٧) شربل داغر، «الكتاب والأفق،» في: داغر [وآخرون]، ص ٢٦٤.

(٨) عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، ط ٤ (بيروت: دار أحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٤٣٣.

يؤدي ذلك كلّه إلى مَوْضَعَة القارئ في وِضعة مماثلة لتلك التي وضع الكاتب نفسه فيها. فعندما تكون الوِضعة التي يعتمدها صاحب المادة الموسوعية فرديّة وأدبيّة، يرى القارئ نفسه منقادًا من حيث لا يدري إلى اعتماد الحساسية الأدبية والانطباعية والذاتية، في حين أنه عندما يعتمد صاحب المادة الموسوعية وضعَة عقلانية وجماعية، فلا مفرّ من أن يستجيب القارئ لها ويبادلها باعتماد حساسية نقدية وعلمية.

لذلك، أبقت **دائرة المعارف**، على الرغم من نيات صاحبها الحسنة، القارئ في ثوابت ثقافته الأدبية التقليدية، مع مسحة من العصرنة، على عكس **الإنسيكلوبيديا** التي أدخلت قرّاءها إلى الحداثة، ومن الباب العريض.

الدعم المادي

اعتمد مشروع المعلّم بطرس البستاني على دعم مادي وفّره له الخديوي المتنوّر إسماعيل. وسمح له هذا الدعم بتغطية تكاليف الأجزاء الخمسة الأولى من موسوعته، أي إن **دائرة المعارف** مَدينة بصدورها لجهة سياسية رعت مشروعها ودعمته، على غرار ما كان يجري في جميع الأنظمة الملكية شرقًا وغربًا. كان الدعم المادي دعمًا ماديًا وسياسيًا في آن، يغطّي التكاليف ويُبعد الهموم المادية، كما كان يؤمّن الغطاء السياسي العام. وللأمر دلالة كبيرة؛ إذ إنه يعني أن مشروعًا من أهم مشاريع النهضة لم يمانع الانضواء تحت لواء السلطة، بل اعتبر أن لا تعارض استراتيجيًا بينه وبين النظام القائم، فالنهضة لم تنادِ يومًا بالتغيير الكلي، أو بتغيير المسار الأساسي المعتمد، معتبرةً أن مشروعها مشروع ثقافي لا مندرجات تطبيقية ملزمة له.

في المقابل، اعتبر الإنسيكلوبيديون، على مستوى الجماعة العلمية التي تولّت كتابة المواد كما على مستوى جمهور القرّاء، أن **الإنسيكلوبيديا** منهم ولهم، وبالتالي لم يعتمدوا على دعم مادي أميري أو ملكي، بل اكتفوا بالتمويل الذاتي.

المكتتَبون هم الذين أمّنوا التغطية المالية والسياسية للمشروع الفرنسي، حتى إنه عندما اشتد صراع الإنسيكلوبيديين مع مجموعات ضغط الكنيسة والمحافظين الملكيين، وقف المكتتبون إلى جانب المشروع الذي اعتبروه مشروعهم، ولم يطالبوا البتة باستعادة الجزء غير المستوفى عنه، بعد توقّف الصدور عند العدد السابع لسنوات عدة.

أمّنت الاستقلالية المادية لمشروع **الإنسيكلوبيديا** استقلالية فكرية وسياسية لأصحابه الذين سرعان ما تعرّضوا للمضايقات الرسمية لكونهم يسبحون عكس التيار الفكري والثقافي المحافظ؛ فالضغوط القانونية والسياسية على الكتّاب والناشر على حد سواء ومجاراة الملك الفرنسي لها كانت تشير بوضوح إلى أن مشروع هذه الموسوعة كان يشكّل تهديدًا حقيقيًا للسلطات القائمة، الأمر الذي تجلّى بعد عقدين من الزمن في قيام الثورة الفرنسية التي تبنّت أفكار التنوير التي كان ينشدها الإنسيكلوبيديون.

برز مشروع **الإنسيكلوبيديا** على هذا المستوى الشكلي، كما على مستوى المضمون، كمشروع متكامل يعني جمهورًا واسعًا من الناس، داخل النخبة كما داخل الشعب، حيث إن سمته التغييرية -الملازمة لشعاره العقلاني الأول- لم تكن لا مستورة ولا مخجولة. فالقاموس المُعَقلن الذي كانته **الإنسيكلوبيديا** لم يرض الانصياع، ولو شكلًا، للسلطة القائمة، واستمرّ نقل وجهة نظر شريحة شعبية وواسعة من الفرنسيين.

أمّا **دائرة المعارف**، كمشروع نهضوي أصيل، فلم تغادر سقف السلطة ولم تحتمِ تحت سقف جماعي واسع، يحميها ويحمي فكرة التغيير النوعي في طرائق التفكير والتخطيط والتنفيذ ويرغب فعلًا في تغيير استراتيجي كبير. ففي مقابل الاستراتيجيا الهجومية التي اعتمدتها الموسوعة الفرنسية شكلًا ومضمونًا، بقيت الموسوعة العربية تتحرك ضمن استراتيجيا دفاعية محافظة.

المجلدات

صدر من **دائرة المعارف** أحد عشر مجلّدًا في عصر النهضة ولم تكتمل، بل بقيت عالقة عند كلمة «عثماني». ولعل الأمر يشبه علوق النهضة العربية كلها عند هذا الزمن الذي لم تتمكن من تخطّيه باتجاه الحداثة.

أمّا طبيعة الأعداد التي صدرت، فكانت أدبية على نحو عام، تنقل إلى الكاتب العربي غير الملمّ باللغات الأجنبية حصيلة قراءات موجزة ومختارة، أجراها المعلّم بطرس البستاني بمفرده، ارتأى نقلها إلى لغة الضاد لأهميتها الثقافية والفكرية.

لسنا نقلل بتاتًا من قيمة ما قام به هذا النهضوي الفذ الذي يصبّ في خانة الانفتاح الفكري على الثقافات العالمية، مع الإشارة إلى أن تلاقح الحضارات هو الذي أدّى إلى تطوّرها على امتداد كوكب الأرض، كما يشير الأنثروبولوجي كلود ليفي - ستروس، ماضيًا وحاضرًا. إلّا أن ما يلفتنا في هذا الصدد هو غياب الخطة المسبقة، فاختيار مصطلح المعارف يشير إلى رغبة في التوسع، لكنها لا تشير أيضًا إلى الاتجاه المنوي فيه التوسّع، الأمر الذي أعاد المشروع، إبيستمولوجيًا، إلى استنسابية صاحبه الذي راح يختار المعارف التي يراها هو ضرورية ونافعة، من دون الاعتماد على فريق عمل أو على خطة منهجية محددة يشترك فيها آخرون.

في حين أننا نلاحظ في مشروع **الإنسيكلوبيديا** أن إنجاز العمل بالكامل تمّ خلال أقل من ربع قرن، على الرغم من العقبات السياسية الكبيرة التي اعترضته، لكن الردّ على الضغوط والقراءات الجائرة جاء دومًا جماعيًا، من جانب الإنسيكلوبيديين الذين ضمّوا جماعة المؤلفين وجمهور القرّاء على حد سواء.

ميزة الموسوعة الفرنسية أنها عنت، منذ البداية، شبكة واسعة من المثقفين لكونها متمفصلة على «العلوم والفنون والمهن»، فكان جمهورها جمهورًا معنيًا بجميع هذه المجالات التي تخطّت الثقافة الأدبية الكلاسيكية الفرنسية (L’Homme de lettres)، نحو ثقافة رجال الفنون والعلم والمهن.

جاءت المجلدات الصادرة لتعبّر عن هذا الخيار الواسع والشامل والجماعي؛ إذ خُصص سبعة عشر مجلدًا للمعارف المختلفة وأحد عشر مجلدًا آخر للرسوم. وكانت هذه المجلدات الأخيرة (١١ من مجموع ٢٨) تشكّل ٤٠ في المئة من مجمل العمل، وهو ما يشير، بشكل ملموس، إلى مدى الأهمية المخصصة للمعارف التكنولوجية التي شكّلت أكثر من ثلث المادة الموسوعية المنقولة إلى القرّاء.

جاء هذا كله منسجمًا مع عنوان **الإنسيكلوبيديا** الدقيق والمحصور وغير المفتوح على استنسابية المساهمين في تأليفها، فمشى المشروع برمّته على هدى خطة واضحة و«عقلانية» ولم يشذّ عنها ولم يتوقف، مستمدًا قوّته من عنصره البشري المتعاضد والمتضامن، ومن دعم مجتمعه الصغير له (جمهوره) من دون تلكّؤ.

بين الحاضر والمستقبل

بَشَّرت **الإنسيكلوبيديا** الفرنسية بعصر جديد هو نفسه العصر الذي استشرفه الإنسيكلوبيديون منذ الربع الثالث من القرن الثامن عشر (١٧٥١ – ١٧٧٢) ويعمّ الغربَ اليوم، ويتميّز بـ: اعتماد العمل الجماعي؛ التخصص الدقيق؛ التكامل في الاختصاصات؛ علمًا أن السمات التي استشرفها الإنسيكلوبيديون وعملوا بهديها هي نفسها التي اعتمدتها -ولمّا تزلْ- الحداثة الغربية. فاعتماد العمل الجماعي في صناعة **الإنسيكلوبيديا** أشار إلى توجّه جديد ونهائي في العمل البحثي، الفكري والعلمي والمهني، وهو توجّه اتخذ لاحقًا شكل العمل المؤسسي والأكاديمي وغير الأكاديمي وفي مسائل إنتاج المعرفة. وقد باتت المعرفة في الغرب (وفي بعض آسيا الذي حذا حذو الغرب) منتوجًا يشارك في صنعه فريق عمل متناسق ومتكامل، لا فرد، مهما بلغت عبقريته.

كرّست الموسوعة الفرنسية عمل الإنسيكلوبيديين، لا عمل ديدرو الذي لا يعدو كونه عضوًا من أعضاء هذه الحلقة الكبرى التي أنتجت **الإنسيكلوبيديا** في نهاية الأمر، والعمل الجماعي هو الذي وفّر أيضًا الدفاع المشترك عندما دقّ نفير المعركة وحاول الملكيّون والمحافظون وقف مشروع التنوّر الداعي إلى نهضة الأفكار وتغيير مسارها باتجاه العقلنة. فلو كان شخص واحد، ديدرو أو سواه، يقف وحده وراء هذا المشروع، لما تمكّن من صدّ الهجوم، ولكان مصيره شبيه بمصير ابن رشد في عصره. كما أن ميزة التخصص عند كتّاب محتويات الموسوعة الفرنسية جعلت هذه الأخيرة مواد علمية، لا مقالات، أي إن صاحب كل مادة من المواد كان ملزمًا بطرح رأي سواه ورأيه على حد سواء في المادة التي كان يكتبها، فحتى عندما كان الموضوع أدبيًا، لم يكن صاحبه يعالجه على نحو انطباعي، بل كان يجهد لتقديمه على نحو علمي، أي إن الحجة كانت معيار الصحة أو الخطأ في المادة المكتوبة، والنقد والمسافة الطوعية تجاه الموضوع ككل من بديهيات الكتابة، وهذا ما تتميز به عمومًا الكتابة الموضوعية ولا تلتزم به الكتابة الأدبية إلّا في ما ندر.

أمّا التكامل في التخصصات، وهو ما بات اليوم من ثوابت البحث الأكاديمي، فشأن اعتمده الإنسيكلوبيديون، أصحاب الرؤى المتنوّرة والمنفتحة، حيث لا يصحّ التنوير من دون انفتاح وتبادل وتكامل للخبرات. ويلفتنا في هذا المضمار أن **الإنسيكلوبيديا** وضعت على قدم المساواة العلوم والفنون والمهن، مُدركة أن العصر المقبل ستكون للتكنولوجيا فيه حصة معرفية ومعيشية واسعة. وبذلك أعطت مفهوم الثقافة معنى حديثًا قبل الأوان.

بين الحاضر والماضي

أمّا ثوابت عمل النهضة كما عكستها تجربة **دائرة المعارف** الرائدة عربيًا، فلا تقودنا إلى خلاصات مماثلة، بل يمكننا إيجازها بالآتي: بقاء الثقافة الأدبية على طغيانها؛ الاعتماد على العمل الفردي والنبوغ؛ عدم الاكتراث بالاستثمار العملاني للمعارف والعلوم. وهذا يعني أن هوّة عميقة تفصل معرفيًا بين التجربتين؛ فعدم إبداء الرغبة في الانتقال من الإحساس والتعبير الأدبيين في التعامل مع مجمل المعارف والبقاء الطوعي في الموروث التفكيري، أبقى الفكر حيث كان، أي في تقليديته ومحافظته، حيث إن آليات التفكير هي التي تتحكم في مضامين الفكر، تمامًا كما أن الوسائط الإعلامية (Media)، بحسب ما بيّنه ريجيس دوبريه (R. Debray) في أطروحته عن الميديولوجيا، هي التي تتحكم في المضامين الإعلامية.

لم يُدخل المعلم بطرس البستاني المعرفة غير الأدبية إلى مواد موسوعته سوى بشكل اعتراضي وتعريفي، ولم يتعامل مع العلوم والصنائع على نحو يشير إلى رغبة في نقلها إلى العقل العربي، حيث إنه لخّص المعلومات المتعلقة بهذه الحقول ونقلها كأديب لا كعالم رياضيات متخصص أو عالم فيزياء أو علوم طبيعية أو كيمياء أو هندسة، الأمر الذي سمح لغير المطّلع عليها بالتعرّف إليها بشكل أوّلي ونظري وجمالي، وليس على نحو وظيفي وعملاني. فالمثقف عنده أديب، والأديب يكتفي بالمعلومة المجرّدة أو النظرية ولا يرى أن عليه أن ينقل المعرفة إلى حيّز التطبيق، مثل الفيلسوف الأفريقي الذي يكتفي بالتعامل مع الأفكار في عالمها العُلوي.

كما أن صاحب **دائرة المعارف** لم يرغب فعلًا في الاستعانة بفِرق بحثية تساعده في تقديم مادة متخصصة ومعمّقة، مكتفيًا ببذل قصارى جهده في الترجمة والنقل. وهو لم يكن يؤمن بالعمل الجماعي، بل اقتصر إيمانه على الإيمان بنفسه ونبوغه، الأمر الذي أدّى إلى انتقال عمله، بعد وفاته، إلى امتداداته البيولوجية المباشرة، لعدم تكوينه فريقًا يعمل على متابعة المشروع؛ إذ إن المشروع الذي قاده كان مشروعًا فرديًا، مسبوكًا في وضعَة ذهنية أدبية تقليدية، منفتحة على المعرفة العالمية، لكن ليس على مندرجاتها التجريبية والعملانية، حيث إن مشروع النهضة، المسبوك في هذا القالب القديم، لم يكن بمقدوره موضوعيًا، لا على يده ولا على يد سواه من نوابغ النهضة العربية، أن يُحدث خرقًا نوعيًا مثل ذلك الذي أحدثته الموسوعة الفرنسية قبل قرن من الزمن.

ما الذي يمكن أن نقوله في النهاية؟

نقول إن ما عبّرت عنه حركة النهضة العربية، حركة المثقفين العرب الكبرى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، هو رغبة صادقة في الانفتاح على العالم الخارجي، لكن هذه الحركة لم تتمكن من تأسيس عصر جديد لأنها اعتمدت على الموروث الذهني والثقافي القديم، بخطاب جديد لكن من دون أفعال جديدة ومجددة. لذلك، نلاحظ أننا ما زلنا نراوح مكاننا، فالنهضة لم تتمكن من إحداث تغيير نوعي في مسارنا الثقافي العام الذي بقي إلى حدّ بعيد كما كان عليه.

هل يعني ذلك أن التاريخ يكرّر نفسه على الدوام؟ كلا، بل يعني أن المثقّف العربي، في وضعته الذهنية العميقة، ومن حيث لا يدري، يريد لهذا التاريخ ألّا يتغير على نحو يستبدل مساره بمسار نوعي آخر. والتعبير الوحيد المقبول هو التغيير الطَرَفي (Peripheral Change) الذي لا يُحدث تبديلًا بنيويًا في طرائق التفكير والتخطيط والتنفيذ.

علي الصالح مُولَى*

هل من حاجة اليوم إلى مثقّف هُوَوِي؟
بحث في تراجع الأدوار التقليدية ونظر في البدائل

انطلق هذا البحث من مفهوم وتساؤل (المثقَّف الهُوَوِي وتراجع الأداء)، واختار مقاربتهما من مدخلين متضافرين: مدخل تاريخي وظيفي، وآخَر تاريخي نقدي. وأقام طموحَه على إشكالية مركزية هي النظر في موجبات انتهاء زمن المثقَّف الهُوَوي وبروز زمن الـ«ثينك تانكس» (Think Tanks). وباشر الدرسَ من خلال استدراج المعطيات إلى منطق السيرورة التاريخية، مستحضرًا خضوع عالَم الإنسان المادي والرمزي لإكراهات وتحولاّت تتغير بمقتضاها سُنن الوجود السوسيولوجي والسياسي والقيمي. ولمّا كان المثقَّف فاعلًا داخل هذا العالَم، رأى البحث أنه ينطبق عليه ما ينطبق على غيره من قوانين التغير في الوظيفة والأداء.

تنفيذًا لهذا كله، اتّخذ البحث بنية ثلاثية التركيب؛ فهو أحاط أولًا بسياق النشأة، وفضّل أن تكون اللحظة الدريفوسية المنطلَقَ لتجميع العناصر البنائية للمثقَّف الهُوَوي من خلال رصد المهمّات التي ندب نفسه للقيام بها. وسعى ثانيًا إلى تأمّل معقولية خطاب نهاية المثقَّف، فاستحضر مقدّماته وحججه وناقش مآلاته. وانتهى إلى تزكية هذا الخطاب في بُعده التوصيفي أساسًا، واختلف عنه في المسوّغات والأحكام والنتائج. وتقيدًا بمبدأ حتمية الحراك التاريخي، اعتبر البحث هذا في محوره الثالث أن نهاية المثقَّف الهُوَوي كانت في الأساس نهاية لكلّ الزمن الذي نشأ داخله؛ فالانهيارات التي أصابت «العالَم التقليدي» كان يتكوّن على أنقاضها زمن جديد يتموقع فيه الـ«ثينك تانكس» موقعًا رياديًا، تمامًا كما كان المثقَّف يتموقع في زمنه الخاص به.

لذلك، قدّر هذا البحث أن مسألة المثقَّف والخبير تتجاوز في العمق وجود هذين الفاعلين وأداءهما إلى سياق أوسع، وهو سياق توزيع الأدوار التاريخية بين الأمم المتحكّمة في صوغ مسارات العالَم. ومن هنا، تجلّت أحكام إدانة المثقَّف، فاقدةً كلّ معقولية تاريخية لانعدام مفاعيل زمن القيمة. وبدا سياق الـ«ثينك تانكس» ضرورة تاريخية تستمدّ شرعيتها من دخول العالَم إلى أفق سيادي آخَر هو أفق المصلحة.

* باحث تونسي وأستاذ محاضر متخصص بقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر.

مقدمة

قام عنوان هذا البحث على تساؤل وليس على مسلّمة، وذلك من أجل أن يكتسب طابعه الاستكشافي والإشكالي في آن واحد. وهو إذ ينهض على السؤال، فإنه يروم الاشتغال على المعطيات والسياقات والأطاريح التي عُنِيتْ بالمثقَّف واستدراجها إلى منطقة المراجعة والتقويم.

ولمّا اختار البحث عبارة «المثقَّف الهُوَوي» على الرغم من اللَّبْس الذي قد يَشوبها، رَجّح أنها تستطيع أن تكون مساحة تتقاطع فيها تعريفات وتصنيفات كثيرة، كما تَصلح لتتعايش داخلها مصطلحات من قبيل الملتزم والعضوي والثوري والعمومي. وحين يجعل «الهُوَوِي» قاعدته الأساسية، فهذا يعني أنه ينهض على توجُّه نحو تجميع العناصر التي يتركّب منها «جسم» المثقّف، فإذا تشكّل استقلّ بوجوده وكَوَّن مقوّمات هوّيته. وهو، أخيرًا، يطمح إلى أن يرتقي بهذه العبارة إلى مرتبة الاصطلاح من دون أن يدّعيه.

«المثقَّف الهُوَوي» إذن، مشروع مصطلح غرضه أن ينتشل المثقَّف من مدارات التوظيف والتشغيل للحساب الحزبي أو المذهبي أو الطائفي، وأن يحرره من الارتهان لمقاربات تستثمر دوره في تعزيز مواقع فاعلين آخرين. ومن دون مزيد من التوسع، يرى البحث أن «المثقَّف الهُوَوي» فاعل للحساب الخاص وليس لحساب الآخَر.

لكنّ هذه البحث، وهو يختار الاهتمام بـ«الهُوَوِية» من أجل التعامل مع المثقّف من حيث انتمائه إلى ما يتميز به من غيره من الفاعلين، يبقيه نقطة انطلاق. فاهتمامه ينصبّ في المقام الأول على درس معقولية الانتقال من زمن المثقَّف إلى زمن الخبير.

ولمّا كان مركز الاهتمام في البحث هو النظر في احتمالية انتهاء زمن المثقَّف الهُووي، كان لا بدّ منهجيًا ومعرفيًا من التقاط العلامات الدالّة عليه من جهة، والتفطّن إلى البدائل المحتملة من جهة ثانية. ولهذا، سينصرف البحث في قسمه الثاني إلى رصد سياقات التحوّل أكثر من الوقوف على الثابت من المعطيات والأحكام. وهذا يقتضي العبورَ من وضع الأزمة وتوصيفاتها إلى وضع تفكيك المعطيات ونقدها واستشراف البدائل المحتملة ليكون السؤال: «إلى أي مدى يمكن أن يكون ‹الخبير› قادرًا على ملء الفراغ الذي تركه المثقَّف؟»، تأسيسًا للبحث في معقولية الزمن الجديد.

في هذا الاتجاه إذن، سيتحرك القسم الثالث، وسينشغل بسياقات ميلاد الخبير والوظائف التي ينهض بها. ويطمح البحث إلى أن يراكم تقدمُه نقاط الافتراق الرئيسية بين عالَم المثقَّف وعالَم الخبير، وأن يعطي تصوّرًا لمشروعية انقضاء زمن المثقَّف وبروز زمن الخبير.

بناء على ما سبق، ربما يحدث في النهاية ما يشبه اليقين بأن الخبير بات ضرورة تاريخية اليوم لممارسة التفكير في قضايا العرب الكبرى. ولكن، ما الإمكانات والاستعدادات التي ينبغي أن تتوافر لانبثاق زمن الخبير العربي؟ هذا موضوع قد لا يصيب فيه هذا البحث بسهم مباشر ومُثْمر، وعسى أن يكون مقدّمة لأعمال لاحقة.

لمّا كانت مسألة المثقَّف مُتحوّلة بما يطرأ على المجال الذي تقع فيه من تحوّلات، رأى هذا البحث أن يعتمد في تقليب القضايا التي تنظر فيها منهجًا تاريخيًا وظيفيًا يُؤمِّن تحليل الظاهرة وهي تنمو وتتطوّر، ويرصد التحوّلات التي تطرأ عليها وآثارَها في محيطها، وآخرَ تاريخيًا نقديًا يعالج قراءات الظاهرة بردّ ما تُصْدره من أحكام إلى سياقاتها.

المثقَّف الهُووي: مقاربة في سياقات النشأة والدور

اللحظة الدريفوسية ونشأة المثقَّف: بحث في تكوّن المجال

«إنّي أتّهم» هي العبارة التي منحت المثقَّفين شهادة ميلاد[١]. ولكن، ينبغي الإشارة إلى أن هذا الإعلان الذي نال ما يشبه الإجماع[٢] لا يعني أن فراغًا كان العالَم يهوي إليه قبل هذا التاريخ؛ فمن المبالغة الذهاب إلى أن المجتمعات الإنسانية لم تعرف قادة رأي ومصلحين ودعاة وهداة وفّروا لها القيم الضرورية للحياة[٣].

إن ما جعل هذا الحدث يكتسب كثافة رمزية استثنائية هو نشوء دائرة انتماء يندرج فيها نشاط طائفة من الناس ندبت نفسها للدفاع عن الحقيقة والعدل[٤]، وهي بذلك ستضْحي مكوّنًا فاعلاً في حياة المجتمعات المعاصرة.

«من واجبي أن أتكلّم لأنّي لا أريد أن أكون شريكًا [في الجريمة]. فإنْ لم أفعل، فإن شبح ذاك الرجل البريء الذي يدفع هناك ثمن جريمة لم يرتكبها ويُسَام أشدّ ألوان العذاب سيلاحقني في نومي.

---

(١) *J'accuse*: هذا عنوان رسالة إميل زولا إلى الرئيس الفرنسي فليكس فور (F. Faure).

(٢) أغلب الدراسات المهتمّة بتاريخ الأفكار، وكذا المعاجم، تعتبر قضية دريفوس السبب المباشر لنشأة كلمة «مثقَّف». راجع، مثلًا: Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France: De l'affaire Dreyfus à nos jours*, collection U. Histoire (Paris: A. Colin, 1986).

(٣) من الدراسات التي بحثت في تاريخ المثقَّف قبل دريفوس: Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen âge*, Points. Histoire; 78 (Paris: Ed. du Seuil, 1985), et Geneviève Idt, «L'Intellectuel avant l'affaire Dreyfus,» *Cahiers de lexicologie*, vol. 15, no. 2 (1969).

ويُستَحسن في هذه المسألة العودة إلى: جيرار ليكلرك، **العولمة الثقافية: الحضارات على المحك**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتّحدة، ٢٠٠٤). انظر على نحو خاص الفصل الثالث: «المثقَّفون بين التقليد والحداثة (علمنة الثقافة)»، ففيه وقف ليكلرك بكثير من العمق والطرافة على المشترك بين من يمكن أن نسمّيهم «مثقَّفي ما قبل الحداثة» والمثقَّفين الذين نشأوا في صُلبها وصُلب العلمانية، كما وقف على نقاط الاختلاف الجوهرية. انظر أيضًا: عزمي بشارة، «عن المثقَّف والثورة،» **تبين**، السنة ١، العدد ٤ (ربيع ٢٠١٣)، خاصة العنصر «ملاحظة تاريخية»، والعنصر «إشكاليات»؛ محمّد عابد الجابري، **المثقَّفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، وعز الدين العلاّم، **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة؛ ٣٢٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦).

(٤) ممّا يُفيد حداثة الاستخدام أن الذين تداعَوْا منتصرين لـزولا وقضية دريفوس العادلة أن أسماءهم التي كانت تظهر في عرائض مساندة تنشرها جريدة **لورور** (*L'Aurore*) في سلسلة من أعدادها لم تكن الوظائفُ الملحقة بها تشير إلى أنهم «مثقَّفون». كانت هوياتهم المهنية تُعرّف بهم (جامعي، فنّان، أستاذ، مهنة حرّة...). والراجح أن كليمنصو هو أول من استخدم عبارة «المثقَّف» لتعيين هؤلاء الذين انتصروا لقضية زولا العادلة. ويبدو أن موريس برّاس (M. Barrès) نجح لاحقًا في جعل هذا الاستخدام يعرف رواجًا كبيرًا من خلال جريدة **الجريدة** (*Le Journal*) اليومية الواسعة الانتشار. وربّما كان يلزم بعض الوقت حتّى يعبّر هؤلاء عن أنفسهم بهوية جماعية يخرجون بفضلها من الانتماء المهني الفردي. كان ذلك في ٢٦ حزيران/ يونيو ١٩١٩. ففي جريدة **الإنسانية** (*Humanité*) ظهر بلاغ لفئة المثقَّفين يعرّفون أنفسهم تعريفًا هُوَويًا: «نحن خَدَمُ الفكر. ليس لنا سيد غيره».

وشأن كلّ امرئ شريف، سأصرخ بما أوتيت من قوّة وغضب بهذه الحقيقة، أمامكم يا سيادة الرئيس»[٥]. هذا مقطع من رسالة غير عادية توجّه بها الروائي الفرنسي إميل زولا يوم ٢٣ كانون الثاني/ يناير ١٨٩٨ إلى الرئيس الفرنسي فليكس فور عبر جريدة **لورور**. وهو نصّ غير عادي لا من جهة محتواه الإنساني فقط، بل أيضًا من جهة ما مثّله في التاريخ الثقافي الفرنسي على نحو خاص. إن دريفوس، الضابط الذي اتُّهم باطلًا بالخيانة وإفشاء السرّ العسكري، لم يكن استثناء، فربما هناك غيره في الجيش الفرنسي وفي سواه من جيوش العالَم. إن وعي زولا بأنه في منزلة تُحتّم عليه «الكلام» أسبغ على النص وضعَه التاريخي الاستثنائي. إميل زولا ينطبق عليه على نحو بديع ما سيقوله سارتر عن ذاك الذي «يدسّ أنفه في ما لا يعنيه». لقد أعلنَ برسالته عن ميلاد زمن المثقّف، فما هي ملامح المثقّف وما الدور الذي سيقوم به؟

«إن المثقّفين الذين وُهِبوا سلطة روحية حقيقية على غرار ميشال فوكو أو بيار بورديو أو جاك دريدا أو حتى سارتر، ما عاد لهم وجود. ثمّة اليوم وسطاء إعلاميون يسمَّوْن عبثًا مثقّفين غير أنهم لا يملكون إلّا هيئات المثقّفين، وعلى نحو سطحي جدًا»[٦]. وهذا مقطع آخر من حوار أجراه دانيال شيفر مع إيف زاركا بمناسبة صدور كتابه **استقالة المثقّفين**[٧] سنة ٢٠١٠، وهو بمثابة نعي للزمن الأول ذاك الذي دشّنه زولا. وبقطع النظر عن نوع الحكم ومدى مطابقته للواقع، فإن النظر في دوافعه يمكن أن يوصل إلى بعض الاستنتاجات الأوّلية. إن ما نال بعض الأفراد به التسمية التشريفية «مثقّف» هو تمتّعهم بـ «سلطة روحية حقيقية». ونعتُ السلطة بالروحية يفيد بأن مجالًا للنفوذ والقيادة والزعامة انبثق بعيدًا عن مجال سلطة مؤسّسة الحكم بما تملك من أدوات الإخضاع والإكراه «الشرعي»؛ فالسلطة لا تكون سلطة إن لم تكن قائمة على فرض السيطرة من جهة وتحصيل المنفعة من جهة أخرى. هكذا هي كما جلتها أدبيات الفكر السياسي. إن «الإكراه يؤسّس خصوصية السلطة... ينبغي أن تتضمّن السلطة الإكراه بالضرورة»[٨]. ولا تكون السلطة روحية إلّا متى تجرّدت العلاقة بين صاحب النفوذ وجمهوره من كلّ أثر لنَفْع يجنيه لنفسه. ومن هنا كان النعت الثاني «سلطة روحية **حقيقية**»، وقد جاء ليسدّ الطريق دون استثمار ما هو «روحي» في تحقيق أي نوع من المكاسب. وضَرب زاركا على ذلك مثلًا، فاستقدم أربعة مثقّفين ممّن وُهبُوا تلك السلطة: فوكو وبورديو ودريدا وسارتر.

---

(٥) راجع نص الرسالة في: Emile Zola, *J'accuse!: Et Autres Textes Sur L'affaire Dreyfus*, présenté par Philippe Oriol (Paris: éd. J'ai lu, 2001).

وللتوسع انظر: Marc Olivier Baruch et Vincent Duclert, dirs., *Justice, politique et république: de l'affaire Dreyfus à la guerre d'Algérie*, histoires du temps présent (Bruxelles; [Paris]: Ed. Complexe; [Paris]: IHTP, 2002); Jean-Denis Bredin, *L'Affaire*, nouv. éd. ref. (Paris: Fayard: Julliard, 1993), et Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels* (Paris: Ed. du Seuil, 1997).

(٦) انظر نص الحوار على الموقع الإلكتروني: Entretien avec Yves charles Zarka (par Daniel Salvatore Schiffer, 2 Décembre 2010) <blogs.mediapart.fr/.../entretien-avec-yves-charles-zarka-la-destitution-des>

(7) Yves Charles Zarka, *La Destitution des intellectuels; et Autres réflexions intempestives*, intervention philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 2010).

(8) Michèle Lamont, «Le Pouvoir des intellectuels,» *Politique*, vol. 1, no. 1: *Les Intellectuels et les pouvoirs* (Janvier 1982), p. 23.

قبل تفصيل القول في سلطة المثقّف كيف تنشأ فينقاد إليه الناس، يحسن منهجيًا الظفر بالمكوّنات التي تبني عالم المثقّف الخاص واعتمادها منطلقًا لبناء مجاله أولًا وسلطته ثانيًا. وستعتمد هذه الورقة رسالة دريفوس باعتبارها نصًا تأسيسيًا لا غنى عنه للباحث في نشأة المثقّف الهُوَوي؛ فهي المادّة البكر الأولى التي صيغ في ضوئها كثير من التعريفات المعجمية. وإذْ يقع اعتمادها، فلأن فيها كلّ ما يساعد على التعريف الهووي.

لكن ينبغي الإشارة قبل ذلك إلى مسألة هي من حَوَافِّ النصّ لا من صميمه ومع ذلك لا تنفصل عنه: كان زولا يكتب في مسألة لا تعنيه من حيث انتمائه المهني؛ فالقضية المثارة موضوعها مَظلمة في هيئة الأركان والقضاء الحربييْن في فرنسا. وهُما من أشد المجالات انغلاقًا باعتبار ما يحيط بالشأن العسكري عادة من خصوصية. وما كان زولا عسكريًا فتُوجَد له الأعذار وإنِ استعصَت. كتب «في ما لا يعنيه». وهذا مؤشّر **أوّلي** نلتقطه لنقول إن المثقّف وهو يباشر فعله «الثقافي» يباشره لا باعتباره مسؤولًا مسؤولية إدارية أو مهنية وإنّما باعتباره مسؤولًا مسؤولية أخلاقية. وأمّا المؤشّر **الثاني**، فنلتمسه من قوله: «من واجبي أن أتكلّم». فالكلمة سلاح المثقّف. إنها وسيلة فرْض السلطة. السلطة التي تُفْرَض أصلًا وابتداء بالقوة والإكراه. ولم يتكلّم زولا رغبة في الكلام. تكلّم من منطلق الشعور بالواجب. وهذا يدفع إلى التقاط المؤشّر **الثالث**، وهو أن الانخراط في هموم الآخرين وتبنّي قضاياهم والدفاع عنها مسؤولية (قد تتطوّر هذه المسؤولية/ الواجب في نظريات السوسيولوجيا الثقافية والسياسية إلى مقالات فلسفية مثل الالتزام والعضوية والعمومية). وجاء في الرسالة أيضًا: «ما نَدبتُ نفسي للقيام به إنْ هو إلّا أداة ثورية لاستحثاث الحقيقة والعدالة على التحقّق». وههنا يكمن المؤشّر **الرابع**: إنه المقصد. إنّ لكلّ عمل غاية. وغاية زولا كشْفُ الحقيقة وتحقيق العدالة. وهو، بلا ريب، مقصد إنساني نبيل. إنه الدفاع عن القيم حتى لا يُحوِّل العابثون حياة الناس إلى شقاء وحرمان. وتتكرّر في الرسالة عبارة «إنّي أتّهم» تكرارًا لافتًا (ثماني مرّات)، فيدلّ ذلك على المخاطرة والإصرار عليها. ويتجلّى من خلالها الوعي بالمشاقّ التي قد تعترض المثقّف وهو يمارس واجبه. فمع كلّ تكرار تنفتح جبهة في وجه زولا. ويسوق هذا إلى استنتاج مفاده أن المثقّف مستعد لمحاربة الجميع والوقوف وحده وبلا سند ما دامت قضاياه عادلة. وهنا يبرز المؤشّر **الخامس**: المواجهة/ النضال(٩). ولا معركة بلا خسائر: «لا أنكر أني أضع نفسي تحت طائلة البنديْن ٣٠ و٣١ من قانون الصحافة لسنة ٢٩ تموز/ يوليو ١٨٨١ الذي يعاقب على جرائم الثلب»(١٠). إنه المؤشّر **السادس**: الاستعداد لتحمّل نتائج النضال.

---

(٩) أحيانًا يختلط العنصر السادس (الاستعداد لتحمّل المسؤولية) بالعنصر الخامس (المواجهة). وجدنا هذا عند غرامشي الذي اعتبر السجن جزءًا من المواجهة وليس نتيجة لها. وهذا من باب الاستغراق في عيْش المسؤولية وتحويل العقوبة إلى انتصار. قال في رسالة من داخل السجن يخاطب أمّه: «ألا تعتقدين أن حياتي كانت دائما مسطّرة وموجّهة وفق قناعاتي الشخصية؟... كما أن السجن أيضًا يُعتَبَر وسيلة للمواجهة... لا يخيفني كفرضية ولا يحبطني كوضع حقيقي»، انظر: أنطونيو غرامشي، **رسائل السجن: رسائل أنطونيو غرامشي إلى أمّه (١٩٢٦-١٩٣٤)**، ترجمة سعيد بوكرامي (لندن: دار طوى للثقافة والنشر والإعلام، ٢٠١٤)، ص ٥٤.

(١٠) صدر ضدّه بسبب هذه القضية حكم بالسجن مدة سنة واحدة فاضطر إلى اللجوء إلى لندن.

ما نخرج به من هذه الرسالة يمكن صوغه في عناوين تصلح لِأنْ تكون علامات يتحدّد في ضوئها مجال المثقَّف الهُوَوِي: فأمّا الكلمة **فأمانة**، وأمّا المسؤولية **فوعي**، وأمّا الغاية **فرؤية**، وأمّا النضال **فشرف**، وأمّا تحمّل النتائج **فتضحية**. ولا يكتمل رسم حدود المجال إلّا بشرط واحد هو أن يكون صاحب هذه الخصال صادرًا في أفعاله عن **إرادة ذاتية** لا عن ضرورة مهنية.

المثقَّف الهُوَوِي.. بحث في الحقل والدور

إن توافر هذه «الاستعدادات» و«الكفايات» يساعد على انبناء الفضاء الذي تتحقّق فيه هُوية المثقَّف، وهو الحقل (Champ). وغني عن البيان أن بورديو هو من استحدث هذا المفهوم الإجرائي لدراسة البنى الاجتماعية وتعميق النظر في خصائصها وآليات عملها. وإذْ نستعير هذا المفهوم، فلأنه يمتلك قدرة كبيرة على إظهار أن المجتمع ليس نسيجًا موحَّدا وموحِّدا تلتقي فيه وتنصهر أطيافه والفاعلون فيه ويتكاملون في الأدوار التي يؤدّونها وإنْ شقّهم صراع طبقي أبدي كما ترى الماركسية، وإنما هو كيانات وتكتّلات ومجالات مستقلّ بعضها عن بعض، ولكلّ واحد منها آليات تسيير ذاتي وتصوّرات ومقاصد خاصة به. ومن داخلها يتكوّن بالتدريج حسّ مشترك وقواعد عمل متّفق عليها. وليست هذه التكتّلات والكيانات إلّا حقولًا، كالحقل السياسي والحقل الديني والحقل الاقتصادي. ولا يتكوّن ذاك الحس المشترك إلّا بـ«ضريبة» يدفعها الملتحق بهذا الحقل أو ذاك، وهي نوعان: وجوب «الاعتراف بقوانين الحقل والحفاظ على مصالحه» و«الإحاطة بكلّ ما يَصنَع تاريخ الحقل من المشكلات والصراعات والإمكانيات، فضلًا عن المعرفة العملية بمبادئ اللعبة وكيفية اشتغالها»[11]. صحيح أن بورديو لا يذهب إلى أن الانسجام كامل بين شاغلي الحقل الواحد؛ فالصراع موجود، ولكنه ليس طبقيًا حدّيًا. هو نوعان: صراع داخلي بين المهيمنين القدامى أصحاب المصالح التقليدية من جهة، والجيل الجديد الراغب في فرض وجوده من جهة ثانية، وصراع خارجي يصطدم فيه الحقل بحقول أخرى نظرًا إلى انعدام أي إمكانية للانصهار في ما بينها. إن سريان تفكير بورديو البنيوي جلي في هذا المستوى؛ فالحقول كما يراها هي بمثابة بنى مغلقة ومستقلّة (Structure/structurée)، ولذلك يظلّ كلّ حقل محافظًا على وجوده ومؤدّيًا الوظائف التي لا تؤدّيها الحقول الأخرى.

بناء على هذا، يمكن تجاوز كثير من التعريفات المعجمية التي تقدّم المثقَّف من دون خصائص نوعية يتفرّد بها ومن دون فضاء خاص به. فَمِن ذلك أن أول ما يعترض متصفّحَ **موسوعة العلوم الاجتماعية** البريطانية هذا التعريف: «المثقَّفون هم أناس حائزون على المعرفة، أو إنهم بتعبير أدق أولئك الذين ينهض حكمهم على الأشياء على التفكير والمعرفة»[12]. ومِثل هذه التعريفات تُمَيع الحدود الفاصلة بين هويات الجماعات الناشطة في حقول قريب بعضها من بعض. ومن شأن هذا التمييع أن يسلب

---

(١١) علي حرب، **أصنام النظرية وأطياف الحرّية: نقد بورديو وتشومسكي**، سياسة الفكر؛ ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، ص ٣٢-٣٣.

(12) *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Editor-in-Chief Edwin R. A. Seligman; Associate Editor Alvin Johnson, 15 vols. (New York: Macmillan company, [1930-1935]), vol. 8, p. 118.

المثقَّف انتماءه إلى مدار أو مجال خاص به. والواقع إنه ليس هناك من فضاء يلفّه الغموض بما يتقاطر عليه من طوائف كثيرة ومتنوّعة من الفاعلين، كالفضاء الذي يَنْسب المثقَّف نفسَه إليه. وقد يكون غرامشي قصد انتشال المثقَّف من ضبابية التعريف العام حتى يمنحه فضلًا لا يعرفه غيره لمّا ميزه فقال: «إن جميع الناس مفكّرون. ومن ثَمّ نستطيع أن نقول: ولكن وظيفة المثقَّف أو المفكّر في المجتمع لا يقوم بها كلّ الناس»(١٣). لا نتوقّع أن يكون غرامشي قد قام بهذا الفرز من دون أن يكون هو نفسه مادّة تعريفية بامتياز. فما يميزه مفكّرًا من غيره من مفكّرين آخرين هو أنه قام بوظيفة المثقَّف، وأن «دفاتر سجنه» تشهد له بذلك. لقد حوكم بعشرين سنة سجنًا، وأمضى في سجون موسوليني نصفها وفارق الحياة قربانًا.

استخدم غرامشي عبارة «وظيفة المثقَّف» وهو لا يعني قطعًا أن هذه الوظيفة قابلة لـ«المَهْنَنَة» (professionnalisation)، وإنما المراد أن المثقَّف لا يكون مثقَّفًا بمجرّد تحصيل نصيب من العلم. فلو كان الأمر كذلك لكان الناس في أغلبهم مثقَّفين. إن تحويل المكتسبات من العلم والمعرفة إلى مواقف يحيا بها الإنسان سلوكًا وعلاقات وقيمًا ومبادئ هو ما يتمّ به الفرز والتصنيف، فيكون المثقَّف في جهة من المشهد السياسي/ الاجتماعي، ويكون في الجهة الأخرى كلُّ مَن لم يعش عمليات التحويل المذكورة. ويمكن على هذا الأساس تعيين المثقَّف تعيينَ تصنيف ليكون فئة أو طائفة أو جماعة(١٤) تختص بالجمع بين المعرفة والعمل(١٥). وللعمل هنا معنى سوسيولوجي وأخلاقي واسع(١٦). وهذه «الوظيفة» التي «لا يقوم بها كلّ الناس» تدفع إلى استخلاص نتيجة هي أن تلك الفئة لا يمكنها أن تكون إلّا محدودة إمّا عددًا وإمّا أثرًا. وهذا تقريبًا ما أثاره جوليان بندا (J. Benda) وهو ينظر في الخصال التي يتحلّى بها هؤلاء. وهذا التعريف الفَرْزي الذي يجعل الفعل في الأرض ممارسة خصوّصية يقْصُر دونها من قَصُرَتْ بهم همّتهم عن الانتصار للحقّ هو تمامًا ما بلوره سارتر تحت عنوان الالتزام حين

---

(13) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* Edited and Translated by Quintin Howare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), p. 9.

(١٤) إفادتُنا من غرامشي في هذا المستوى أساسية. لكننا نود الإشارة إلى أن انتماء المثقَّف «الغرامشي» ضرورةً إلى طبقة ما لا نتحمّس كثيرًا لتبنّيه لأن مطمح هذه الورقة هو توفير القرائن التي تسمح بتشكيل مجال مستقل للمثقَّف. قد لا ينجح المثقَّف في أن يكوّن لنفسه «طبقة» خاصة به، وقد يكون التقسيم الطبقي في حدّ ذاته واحدًا من أسباب ميلاد المثقَّف، غير أن مصطلح الحقل يعطي المثقَّف هويته فوق- الطبقية.

(١٥) عبّر بربروس هنري (B. Henri) تعبيرًا مباشرًا ودقيقًا عن هذا، فقال:
«Une idée juste porte des conséquences réalistes, sinon, ce n'est, socialement, qu'une mensonge»: Henri Barbusse, *Le Couteau entre les dents: Aux intellectuels* (Paris: Editions Clarté, 1921), p. 13.

(١٦) من دون الإفاضة في استعراض تقسيمات غرامشي الشهيرة للمثقَّفين، نكتفي بالتنويه إلى أن طريقتين اعتمدهما غرامشي في التقسيم/ التعريف: تنهض الأولى على الموقع والوظيفة اللذين يحتلّهما المثقَّف داخل «بنية» اجتماعية ما. وهذا التعريف له خصوصية سوسيولوجية. وكان مصطلح «المثقَّف العضوي» الميزة النوعية للمثقَّف. وأمّا طريقة التصنيف/ التعريف الثانية، فذات طبيعة تاريخية تهدف إلى التعريف به انطلاقًا من موقعه ووظيفته داخل مسار تاريخي. وعبّر مصطلح «المثقَّف التقليدي» عن هذا الصنف الثاني. ولكن يجدر الإشارة إلى أن التقسيم يغلب عليه الطابع المنهجي، فالتداخل بين النوعين ممكن أو قائم في وضعيات سوسيولوجية كثيرة.
وللتوسّع يمكن العودة إلى: Jean-Marc Piotte, *La Pensée politique de Gramsci* (Montréal: Editions Parti Pris, 1970), esp. Chap. 1: «L'Intellectuel organique».

جعل الدور الاجتماعي (rôle social) في علاقة مباشرة بالوضعية (situation) التي هو فيها. فقد أورد في العدد الأول من مجلة **الأزمنة الحديثة** (*Les Temps modernes*) التي أسّسها في خريف ١٩٤٥ بالاشتراك مع ميرلو–بونتي هذا التمييز صريحًا: «يحيا الكاتب وضعيةً ما في عصره: لكلّ كلام رَجْع، ولكلّ صمت رَجْعُه أيضًا. إني أحمّل فلوبار وغُونْكور المسؤولية عن الاضطهاد الذي تلا الكُومونة[١٧] لأنّهما لم يَخُطّا ولو سطرًا واحدًا للحؤول دون وقوعه. قد يقول قائل: ليس هذا من شأنهما. ولكن: هل كانت قضية [العائلة] كَلاس شأنًا خاصًا بفولتير[١٨]؟ وهل كانت إدانة دريفوس قضية زولا الشخصية؟ وهل كان [سوء] الإدارة [الفرنسية] في الكونغو قضية جِيد الشخصية[١٩]؟ إن كلّ كاتب من هؤلاء، وهو في وضعية مناسبة للتصرّف، حدّد مسؤوليته»[٢٠].

هكذا إذن كان التصنيف قائمًا على الوظيفة لا على المشترك (المعرفة). وتنقلنا الوظيفة بدلالتها الاجتماعية إلى مفهوم «الدور الاجتماعي»[٢١]، وهو مفهوم أثير في العلوم الاجتماعية منذ أواخر القرن التاسع عشر قبل أن يفقد جزءًا من سلطته في التحليل والتفسير.

إن الدور الاجتماعي محدِّد رئيسي في عمليات الفرز والتصنيف التي اعتمدها سارتر (وغيره أيضًا ممّن خصّوا المثقَّف بوجود هُوَوي). وبهذا تفقد المكانة الاجتماعية المتأتّية من الوظيفة/ المهنة قيمتها في تعريف المثقَّف. ولا يكون الدور الاجتماعي فعّالًا وقادرًا على تمييز المثقَّف من غيره ما لم يكن منبثقًا من قاعدتين متلازمتين تَلازمَ العلّة بالمعلول وهما: الإيمان بالقيم الإنسانية الكبرى، والانخراط عمليًا في تكريسها. ومن شأن هاتين القاعدتين أن تُكسِبا الدور الاجتماعي فاعلية تكاد تكون رسالية يتجاوز بها المثقَّف وضعية القيادة بمعناها المباشر إلى وضعية الرائي والمخلّص: «المثقَّفون... هم أولئك الذين يسكبون الأفكار في صخب الحياة. وسواء كانوا علماء أو فلاسفة أو نقّادًا أو شعراء،

(١٧) راجع عن «كومونة باريس» (La Commune de Paris) على سبيل المثال: Jacques Rougerie, *La Commune de 1871*, Que sais-je ?; 581, 3ème éd. corr. (Paris: Presses universitaires de France, 1997).

(١٨) نشير إلى أن «**رسالة في التسامح**» (*Traité sur la tolérance*) كانت الثمرة الفكرية المباشرة لتدخّل فولتير في مأساة العائلة كلاس. للتوسع يمكن العودة إلى: Benoît Garnot, *Voltaire et l'affaire Calas: Les Faits, les interprétations, les enjeux*, récits d'historien (Paris: Hatier, 2013).

(١٩) يشير سارتر إلى رحلة أندريه جِيد إلى الكونغو واطّلاعه على سوء الإدارة الفرنسية لمستعمراتها، وآثار ذلك في حياة الناس. يمكن، للتفصيل، العودة إلى وقائع هذه الرحلة ومواقف جِيد النقدية في كتابه/ سيرته الموسوم بـ **رحلة إلى الكونغو**: André Gide, *Voyage au Congo: Suivi de Le Retour du Tchad: Carnets de route*, collection idées; 443 (Paris: Gallimard, 1981) (Première parution en 1929).

(20) Patrick Wagner, «La Notion d'intellectuel engagé chez Sartre,» *Le Portique*, no. 1 (2003), p. 3.

ويمكن مراجعة الدراسة على الموقع الإلكتروني: <http://leportique.revues.org/381>.

(٢١) غني عن البيان أن «الدور» اصطلاحًا قد لفّه غموض كبير وتعرّض لانتقادات كثيرة. وذهبتْ دراسات غير قليلة إلى اعتباره اليوم فاقدًا الوظائف التي لازمته سابقًا. واختزالًا نقول إنّ الدور عُرّف أوّل الأمر من زاويتيْن: زاوية بنيوية ذات مرجعية أنثروبولوجية (أعمال لنتون (Linton) أساسًا. والحاصل منها أن الدور هو الحالة الديناميكية للهيئة)، وزاوية تفاعلية (Interactionniste) (مستوحاة من أعمال ميد (Mead). والحاصل منها أن الدور هو العنصر– المفتاح للعلاقة الجدلية بين الفرد ومحيطه). أفدنا على نحو خاص من: Jacques Coenen-Huther, «Heurs et malheurs du concept de rôle social,» *Revue européenne des sciences sociales*, no. 132 (2005).

وللتوسّع في مفهوم الدور الاجتماعي وأبعاده: Alain Degenne, «A Propos de la notion de rôle dans l'analyse des relations sociales,» *Mathématiques et sciences humaines,* no. 193 (2001), pp. 37-45.

فإن مهنتهم (métier) الأبدية هي ضبط الحقيقة التي لا تقبل التعدّد وتنظيمها، إن في قواعد أو في قوانين أو في كتب. إنهم الذين يرسمون المسارات والاتجاهات. إنهم يحوزون موهبة شبه إلهية تسمح لهم بأن يسمّوا الأشياء بأسمائها»(٢٢).

ما نخلص إليه ممّا تقدّم نجْمله في النقاط الأربع التالية:

– إن المثقَّف صاحب رسالة يناضل من أجلها ويتحمّل في سبيلها المكاره. وهذه الرسالة تنهض على الإيمان بمجموعة من القيم مثل الحق والعدل والحرية. وبقطع النظر عن الجداول التصنيفية التي يتمايز بها المختصّون في المسألة الثقافية بعضهم من بعض (المثقَّف العضوي، المثقَّف الملتزم، المثقَّف الثوري، المثقَّف العمومي...)، فإن شيئًا ما يخرقها جميعًا ويوحّد بينها يمْكن تجليتُه في مصطلح الدور الاجتماعي.

– يمارس المثقَّف وظيفته فيكتسب بها سلطة تأثيرية بما استقرّ في الحقل الذي ينتمي إليه من معان وقيم ومبادئ. ويتحوّل محصول ما استقرَّ في هذا الحقل إلى «رأس مال رمزي» (capital symbolique). وهو قادر على توفير إمكانات واسعة لإنتاج علاقات تفاعلية مع المحيط الاجتماعي.

– إن المثقَّف يكتسب، من طريق الدور الذي ندب نفسه للقيام به وما يستتبع ذلك من التزامات، مجموعة من العناصر التعريفية والتكوينية فيصبح بها صاحب هُوية. والهوية، إضافة إلى أبعادها التجميعية والتركيبية، تَصلح لأن تكون مدخلًا إلى تشكيل فضاء خاص بالمثقَّف يمكن أن نطلق عليه بلا تردّد عبارة المجال، تمامًا كصلاحيته لأن يكون مدخلًا إلى اعتبار «ساكني» هذا الفضاء/ المجال كتلة أو نخبة.

– إن ميلاد المثقَّف اقتضاه الوعي والتطوّر التاريخيان. وقد كان علامة على أن الحياة الإنسانية تحتاج باستمرار، وهي تترقّى، إلى موازين أخلاقية وروحية وأدبية ومعنوية تُقاس بها درجة ابتعاد الإنسان عن مدار جاذبية الشرّ وتَحَمُّلِه مسؤولية أنسنة وجوده. فوجود المثقَّف إذن شهادة للإنسان حينًا وشهادة عليه حينًا آخر.

أزمة المثقّف الهُووي.. قراءة في السياق الدريفوسي

لئن كانت صرخة زولا «إنّي أتّهم» شهادة ميلاد المثقَّف، فإن «نهاية المثقَّف»(٢٣) كانت بمثابة «تقرير حالة» تمّ بمقتضاه استخراج «شهادة وفاة». وإذا كان إعلان الولادة لا يثير قضايا وإشكالات نظرًا إلى أن الحاجة إلى المثقَّف هي التي اقتضتْ وجوده، فإن ما يدعو إلى الريبة والقلق هو إعلان الوفاة. بأي معنى يُفهم الأمر؟ هل استفرغ المثقَّف الهُوَوي كلّ الجهد لإبقاء مشروعية وجوده قائمة؟ هذا سؤال من أسئلة أخرى مدارها على المثقَّف يصنع وجوده باتّهام غيره وتُصنَع نهايته باتّهامه.

---

(22) Barbusse, p. 5.

(٢٣) من أكثر العناوين إثارة العنوان الذي تخيّره جون فرنسوا ليوتار «قبر لكلّ مثقَّف» Tombeau de l'intellectuel. ولم يكن كتاب ريجيس دوبريه **المثقَّف الفرنسي.. التتمّة والنهاية** *L'intellectuel français.. suite et fin* أقل منه مأساوية: قال عنه حسونة المصباحي: «لكأنّنا ونحن نقرأه نسير في جنازة حزينة لمثقَّفين فقدوا الدور والمصداقية والجدوى وباتوا صالحين لشيء واحد: الدفن!»، انظر: حسونة المصباحي، «المثقَّفون.. هل أصبحوا موضة قديمة؟»، **الشرق الأوسط**، ٥/ ٢/ ٢٠٠١.

كثيرة هي الأدبيات التي تتحدّث عن انتهاء المثقّف[٢٤]، ولا شك في أنها لم تأت من فراغ. ولكن كثرتها لا تعني بالضرورة صدقيتها بإطلاق؛ فقد يوجد باستمرار مَن يَهَب نفسه للدفاع عن العدل والحق وإنْ جُرّد من هذه الهوية التي شكّلها السياق السابق الذكر. وقد يكون التطوّع لأداء هذا الدور واقعًا في معنى الوجوب أو الالتزام السارتري، ولكن خطورة أطروحة النهاية لا تستمدّ أهميتها من ضياع الحق بموت المثقّف، وإنما من انهيار التوازن بين التشكيلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية الذي نشأ بميلاد المكوّن الثقافي؛ فترويج «خبر» موت المثقّف كأنما هو اعتداء رمزي على مكسب إنساني وفّره قانون الترقّي البشري في اتجاه التحرّر من نزعات الإنسان الشرّيرة لا بالمعنى الأخلاقي فقط وإنما بما للشر من حمولة مناقضة للثقافة أصلًا وابتداء. وحين يُسَلَّط تفسير تاريخي تطوّري قهري لنهاية المثقّف مفاده أن المثقّف مُنتَج تاريخي زائل بحكم قانون التطوّر نفسه، تفقد حركة التاريخ مقاصدها الكبرى، ويتجرّد الإنسان تحت قَدَريتها الصارمة من قدرته على الفعل والتوجيه، ويصبح هو نفسه صنيعة التاريخ وليس صانعه. وبهذا التصوّر تختفي عقلانية التاريخ ويغرق في اللّامعنى.

ربما تَجاوَز توصيف الواقع واستخراجُ النتائج إلى إطلاق الأحكام، فجاءت الإدانة عنوانًا بارزًا لزمن ما بعد المثقّف الدريفوسي؛ إذ كتب جوليان بندا **خيانة المثقّفين** في وقت مبكر[٢٥]، وشدّد فيه على انحراف المثقّفين عن رسالتهم الأصلية وانخراطهم في دعم الأنظمة الحاكمة والمؤسسات الرسمية. لم يُسَمِّ بندا المثقّفين باسمهم الهُوَوي، بل أطلق عليهم اسم clercs لِما في التسمية من عَبَق روحي ووجداني فوق دلالتها المعجمية المباشرة. والقصد هو أن تكون الإدانة أشدَّ وقعًا؛ إنها خيانة الروح. وكتب بعد ذلك إدوارد سعيد تحت العنوان نفسه، «خيانة المثقّفين»، مقالة دان فيها أداء المثقّفين الأميركيين الذين صمتوا عن جرائم الحرب التي ارتكبتها دولتهم، أو اتّبعوا سياسة التبرير: «إنْ كانت الحياة الإنسانية مقدّسة... يجب دائمًا على المرء أن يبدأ مقاومته من وطنه ضد السلطة كمواطن يمكنه التأثير، لكن يا للأسف... ليس هناك سوى خيانة المثقّفين والإفلاس الأخلاقي الكامل»[٢٦].

في علل التراجع: مقاربة تاريخية وظيفية

من التوصيف إلى القراءة

بناء على ما تَقدّم، يسلّم البحث بأن التراجع أضحى بمثابة الحقيقة التاريخية والسوسيولوجية. وسيصطفي نصوصًا ثلاثة تتّخذها متكأ تحاول من خلاله تبيُّن واقع «التراجع» وأبرز المقاربات في شأنه:

---

(٢٤) لعل عبارة «التزعزع» التي استخدمها علي حرب أقرب إلى المراد باعتبارها تقوم على نقل المشهد: «أيّا يكن، فالدور التنويري والتحريري للمثقّف الطليعي والنخبوي قد تزعزع منذ زمن»، انظر: علي حرب، **الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد ابو زيد** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٧٦. واستخدم أيضا عبارة «التصدّع»، وهي ملائمة كذلك في هذا السياق: «إنّ نموذج المثقّف، المناضل والطليعي... قد تصدّع بعد أن آل إلى الفشل والإحباط» (ص ٨٢).

(٢٥) «*La Trahison des clercs*» ظهرتْ طبعاته الأولى سنة ١٩٢٧. ومنها طبعة Grasset: Julien Benda, *La Trahison des clercs*, les cahiers verts (2eme série); 6 (Paris: Bernard Grasset, 1927).

(٢٦) إدوارد سعيد، **خيانة المثقّفين: النصوص الأخيرة**، ترجمة أسعد الحسين (دمشق: دار نينوى للتحقيق والنشر، ٢٠١١)، ص ٨٩.

النص الأول: «منذ السنوات العشرين الماضية التي ظهر فيها الكتاب الذي أعيد نشره حاليًا، بدا لي اليوم أن الأطروحة التي كنت أتبنّاها، وهي أن الرجال الذين اتّخذوا من الدفاع عن القيم الخالدة والنبيلة، مِثل العدالة والحقّ، وظيفةً لهم والذين سمّيتُهم مثقَّفين (clercs) قد خانوا هذه الوظيفة لحساب منافع مادية،... لم تفقد صدقيتها»(٢٧).

النص الثاني: «على الرغم من فداحة النتائج النفسية للانهيارات الكبرى التي أطاحت طوبى المثقَّف الملتزم، وطوّحت به في العراء أمام الحقائق المفجعة التي استفاق عليها وعيه فجأة...، فإن الأوان لم يفت بعد لبعث الحياة في رسالة الالتزام التي حملها يومًا، وليس القصد هنا القول بإمكانية استئناف أوهامه الرسولية السابقة، بل إعادة تأسيس معنى جديد للالتزام»(٢٨).

النص الثالث: «إن من بين المشكلات الموجودة هناك [في باريس] هو أن التعامل مع المثقَّفين يجري باهتمام كبير جدًا... أصبح المثقَّفون نجومًا كأولئك الذين تصنعهم هوليود... يأسف الناس لأن التعامل مع المثقَّفين في الولايات المتحدة لا يجري بما يلزم من الاهتمام. ولكني أعتقد أن هذا من الأمور الجيدة في الولايات المتحدة»(٢٩).

حين يكتب بندا عن استمرار تدهور مكانة المثقَّف وينعى المآل الذي وصل إليه، فإن المقاربة التاريخية الوظيفية هي التي كانت الخلفية النظرية للنتيجة التي ساقها. وحين يكتب بلقزيز عن أدوار المثقَّف التي ما زالت محتملة وممكنة، فإن المقاربة النقدية الاستشرافية هي التي دفعتْه إلى ذلك. وحين يكتب تشومسكي عن عدم حاجة الولايات المتحدة الأميركية إلى «مثقَّفين» بالمعنى المتداول في فرنسا، على نحو خاص، فلأن ما دعاه إلى ذلك هو أن تاريخ الولايات المتحدة الأميركية لم يعرف في مقاطعه الحيوية حضورًا فاعلًا للمثقَّف.

يستفاد من هذا أن منزلة المثقَّف والأدوار الموكولة إليه ليست محل إجماع كما يُتَصَوّر عادة. ويبدو أن مأتى هذا «الإجماع» المفترَض طغيان «مدرسة علم الاجتماع الفرنسية»، بدرجة أساسية، بمفاهيمها التأسيسية النظرية والإجرائية على مساحات واسعة من الدراسات الاجتماعية في كثير من بقاع العالم. ويمكن تحسُّس هذا التأثير أو الرغبة في حصوله في أمثلة قد يكون أبرزها الدرس الاجتماعي في المؤسّسات الأكاديمية العالمية. ومن الأمثلة المباشرة وذات النزوع الصريح إلى جعل المثقَّف الفرنسي أنموذجًا يمكن تصنيعه وليس فقط ترويجه خارج مجاله، هذا التشبيه الذي طرحه نورماند بيارجون على تشومسكي في الحوار المذكور سابقًا: «قرأتُ في مقالة من موسوعة فرنسية مخصّصة

(٢٧) هكذا افتتح جوليان بندا في سنة ١٩٤٦، وبعد عشرين سنة على صدور الطبعة الأولى، انظر: مقدّمة الطبعة الثانية من: المصدر نفسه.

(٢٨) عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقَّفين**، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ١٤٩.

(٢٩) من حوار أجراه معه نورماند بيارجون (N. Baillargeon) ونشرتْه صحيفة *Le Devoir* الكندية في ٢١ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣. انظر: «Entretien avec Noam Chomsky,» Propos recueillis, traduits et présenté par Normand Baillargeon, sur le Web: <http://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/articles_pdf/entretiens_chomsky.pdf>.

لكم أنكم تمثّلون على نحو من الأنحاء سارتر الولايات المتحدة الأميرية». ويبدو أن تشومسكي لم يستحسن أن يكون نسخة أميركية من أصل فرنسي رغم مكانة سارتر، ورغم الأدوار النضالية «الملتزمة» التي ما فتئ تشومسكي ينهض بها. لقد اكتفى في ردّه على مُحاوِره بالضحك، بل والاستغراق فيه كما تدلّ صيغة الجمع: (rires de Chomsky). ولمّا ألحّ عليه مدقّقًا في الشبه الذي بينهما: «أريد أن أقول: إنّك، مِثْلما كان سارتر، مثقّف ملتزم»، أجابه بردّ يمكن أن نفهم منه محاولة تشومسكي أن يطيح أسطورة المثقّف الفرنسي التي يتباهى بها الفرنسيون: «كان [سارتر] ملتزمًا، ولكن ثمة شيئًا حقيقيًا في التقليد الفرنسي نفسه. إن أغلب المثقّفين، وفي كلّ مكان، هم في خدمة السلطة... وأمّا الذين ليسوا في خدمتها فمُهَمّشون... إن السبب الذي يجعلكم لا ترون المثقّفين هنا (ملتزمين) هو أن لا أحد يعطيهم من الاهتمام فوق ما يستحقّون»[٣٠].

الحاصل من هذا أمران: **الأول** هو أن سارتر، مقارنةً بالعدد الكبير من مثقّفي السلطة، لا يمثّل فعلًا «مجتمع» المثقّفين؛ إنّه كالاستثناء. **والثاني** هو أن وضْع المثقّف في منزلة فوق منزلته الحقيقية هو ما جعل منه «نجمًا» بالمعنى «الهوليودي» المشار إليه. وبناء على هذا، يتقلّص حجم المثقّف المبالَغ فيه. ولا شك في أن تشومسكي وهو يجتاح مجال المثقّف الفرنسي «المُعَوْلَم» (intellectuel globalisé) ويعمل على تبديد الكثافة الرمزية الإيجابية المحيطة به، يترك لفاعلين آخرين (من خارج حقل المثقّف) ممارسة الأدوار التي يُعتَقد أن المثقّف مندوب وحدَه للقيام بها. ولا ريب في أن التجربة الأميركية التي لم تسوِّق مثقّفين كبارًا في حجم مثقّفي فرنسا يمكن تأمّل مساراتها من زوايا متعدّدة. ولكن أبرز ما تختص به هو أنها تجربة خبراء وليست تجربة مثقّفين.

إن الأدوار التي نعاها بندا ودان بغيابها المثقّفين تتلخّص في الدفاع عن الحرية الشخصية والوقوف في وجه الأنظمة الاستبدادية والقيم التي تسندها. وقد استقدم، من بين ما استقدم، ثلاثة مواقف اعتبرها كاشفةً مقدارَ «الخيانة» التي ارتكبوها[٣١]: انتصارهم لنمط الدولة التوتاليتارية (totalitaire) على المعنى الذي بيّنه في الهامش المصاحب للاصطلاح[٣٢]، وانتصارهم للعائلة على المعنى الذي يجعلها مؤسّسة/ تنظيمًا (organisme) نافيةً الفرد الحر المستقل، وانتصارهم لمشروع حكومة بيتان القاضي بإحداث مؤسّسات حِرَفية اقتصادية – اجتماعية (corporatisme) يُفرَض فيها على العمّال نظام عمل وسلوك موحّديْن يقتل فيهم الإحساس بالاختلاف وخصوصية الشخصية الإنسانية على النحو الذي عرفته إيطاليا الفاشية.

لا خلاف حول نبل المقصد الذي رأى بندا أن المثقّفين ضيعوه؛ فالانتصار للقيم الإنسانية التي ترتقي بوضعية الإنسان في الوجود لا يمكن إلّا أن يكون مدخلًا حقيقيًا إلى صوغ حياة إنسانية متخفّفة

---

(٣٠) المصدر نفسه.

(31) Julien Benda, *La Trahison des clercs* (Paris: Grasset, 2003), pp. 25-28.

(٣٢) استخدم في المقام الأول مصطلح Monolithe، وأضاف Totalitaire وأتبعه بهامش توسّع من خلاله في بيان منزلة الفرد الإلحاقية بالدولة الشمولية ومنزلة المواطن (Citoyen) في الدولة الديمقراطية. المصدر نفسه، ص ٢٦.

من أثقال الانحراف والظلم والاستعباد. وقد مرّ في الجزء الأول من البحث أن هذا الموقف يمثّل الوظيفة المركزية للمثقَّف وعنوانًا من العناوين التي تُشكّل هويته. ولكن، هل قدَر المثقَّف أن يكون «دريفوسيًا»[٣٣]؟ هل ما زال قادرًا اليوم على «الالتزام» بتحمّل الأعباء التي ندب نفسه لتحمّل مشاقها في نهاية القرن التاسع عشر؟ ألا يكون تعقُّد الحياة بأبعادها المختلفة سبيلًا إلى تحمّل فاعلين من مشارب أخرى مسؤولية المشكلات الناجمة عن هذا التعقيد؟ وما قيمة «الإدانة» و«التخوين» و«القتل» لو تبيّن بقراءة موضوعية غير ثأرية أن الحضور الهُوَوي للمثقَّف ما عاد قادرًا بمفرده على التصدي لـ«مظالم» الحياة الراهنة التي «تَعوْلَم» فيها كلّ شيء بحيث ما عاد في الإمكان السيطرة عليها الآن وهنا؟ ألا يكون جزء من المسألة عائدًا إلى ضيق مفاهيم «مدرسة علم الاجتماع الفرنسية» وعجزها عن مواكبة التحوّلات الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية التي عرفها العالم منذ ثمانينيات القرن العشرين؟

المثقَّف الهُووي ومعقول التاريخ.. من تمام الصورة إلى شظايا الواقع

تقود هذه الأسئلة إلى النتائج التي أفضت إليها المقاربة النقدية الاستشرافية؛ فالتمسّك بصورة نمطية للمثقَّف قُدّتْ في سياق تاريخي وثقافي معيّن ليس له إلّا أن يمارس سلطة وهمية أو طوباوية على أولئك الذين ما زال يستهويهم الحنين إلى زمن الحقل الثقافي، المقارع الوحيد للظلم، وإلى التمتّع بمرأى المثقَّف متوثّبًا متصدّيًا وهو يصرخ: «إنّي أتّهم»؛ فعبد الإله بلقزيز وهو يعيد رسم خارطة المثقَّف والمساحات التي لا يمكنه أن يتخطّاها إنما يصدر عن وعي بالمتحوّلات الكبرى التي أدخلت المجتمعات الإنسانية في أنساق من العيش والسلوك غير تقليدية، وأعادت تنظيم مراتب الجماعات والهيئات والحقول والأدوار على نحو جديد. ومن شأن الوعي بهذه المتغيرات أنها لا تطيح الصورة النمطية للمثقَّف فقط، بل تستحثّ هذا المثقَّف أيضًا على إعادة تموقعه بحسب ما يقتضيه مقامه. وتتحقّق هذه العملية بقَطْع الخطوة الأولى، وهي «أن يكفّ عن تضخيم دوره ‹التاريخي› وأن يُقْلع عن عادة انتداب النفس لأداء مهمات أعظم من حقل الثقافة ذاته»[٣٤].

ربما تلوح في هذه المقاربة النقدية الاستشرافية قسوة مبالَغ فيها لأنها قد لا تكتفي بخلع المثقَّف من وهْم الصورة ونمطيتها، فلعلها تخلعه أيضًا من منزلته التاريخية، وتجرّده من أدواره، وتقصيه من حقله، وتحرمه سلطته التي بسببها كان مثقَّفًا. إن «الاعتداء» على المثقَّف «الدريفوسي»، وقد أضحى تقريبًا مجرّد مادة تاريخية، لا يساعد، موضوعيًا، على دراسة مسارات تَشكُّل المثقَّف في التاريخ المعاصر. ولذلك ينبغي أخْذ الحيطة حين يراد تأسيس وضعية جديدة لمثقَّف جديد؛ فالنقد/ الهجوم

(٣٣) يُستخدم هذا الاستعمال للدلالة على تيار المثقَّفين الذي سار على نهج زولا. والواقع أن المبادئ التأسيسية التي قام عليها مبحث المثقَّف مشتقّة كلّها من مقولات هذا التيار، كما سبق البيان.
(٣٤) بلقزيز، ص ١٤٩.

الذي يوجَّه اليوم إلى ذاك المثقّف، إن لم يُوضَع في إطار نقد المفاهيم المصاحبة له من جهة ونقد الأسس التي قامت عليها العلوم الاجتماعية المهتمّة بهذه المسألة من جهة ثانية، لن يفضي إلى نتائج ذات قيمة.

فالقول إن مكانة المثقّف تزعزعت قول لا إشكال فيه لأنه توصيف للمشهد من خلال رصد آثار المثقّف في الواقع. لكن القول: «لقد انكشف الوهم الكبير الذي ألهم المثقّفين تلك المشاريع الشاملة والأيديولوجيات الثورية لتغيير العالَم وتحرير الشعوب من القهر والاستلاب. هذا من لدن ماركس حتى غارودي، مرورًا بكلّ المنظّرين الثوريين والمثقّفين العالميين»[٣٥]؛ حُكْم فيه شطط كبير إن لم نقل إن فيه ظلمًا، لأنه لم يرجِع تزعزع المكانة إلى مقدماتها التاريخية وإنما حصرها رأسًا في أن المثقّف مُذْ كان مثقّفًا (بالأدوار والحقل والسلطة) كان يبني مجده على الإيقاع بالناس في شَرَك سلطته الوهمية تزييفًا لحقيقته هو ولوعي المؤمنين برسالته. ولكن، هل كان الأمر كذلك حقًّا؟

يصعب أن نساير علي حرب في هذا التخريج تحديدًا؛ فإنتاج المعنى كان باستمرار وظيفة حيوية للإنسان وحضارته، تمييزًا له من سائر الكائنات. وما «المعنى» إلّا ما به يتأنسن الإنسان. وكم كان مطاع صفدي دقيقًا لمّا عرّف الإنسان بأنه «كائن المعنى»[٣٦]. ولكن، ينبغي الانتباه إلى أن إنتاج المعنى ليس متاحًا للناس جميعًا. إن جماعة واحدة من الجماعات المشكِّلة للمجتمع الإنساني هي القادرة دون غيرها على ذلك، وهي جماعة «المثقّفين». وبقطع النظر عن أي صنف من هؤلاء يقوم بهذا الدور، وفي أي جدول من جداول علوم الاجتماع نجده، فإننا نرى -على وجه التعميم- أنه ذاك الذي يمارس نشاطه في مجال الرموز والفنون والأفكار والآداب والفلسفة إمّا إنتاجًا وإمّا ترويجًا، سواء صادف أن سُمّي مثقّفًا أم لا.

أن يُقوَّم اليوم أداء المثقّف (الثوري، الطلائعي، التحرّري...) وأن يعاد النظر في الأدوار التي تحمّلها، فممّا تقتضيه عمليات النقد والتطوير. لكن يبدو أن تطويع النقد لنسْف وجود المثقّف نفسه وبَخْس رسالته (رسالة «كائن المعنى») مشروع عدمي. ولذلك، ينبغي أن يكون نقد المثقّف قاعدة لإطلاق مشروع مثقّف «حي» وليس مناسَبة لـ«قتله».

قد تدفع التحوّلات المعاكسة لأحلام المثقّفين و«أوهام النخبة» إلى اتخاذها قرينة على فشل هؤلاء، لكن ليس من الحكمة جعْلها حجة للتخلّص منهم؛ فالذهاب إلى أنه «في غير مكان تتراجع القيم العامة

(٣٥) حرب، **الاستلاب والارتداد**، ص ٧٨.

(٣٦) ممّا جاء في تعريف صفدي للمعنى: «والمعنى، ما هو معناه؟ إنه استشعار... هذا الاستشعار ميّز الجسد من حيث هو استراتيجية تجاوز مستمر. إنه ليس المخلوق الذي كان يدبّ على أربع عندما كان مجرّد حيوان، ثم أضحى ثنائي القدمين، ليس هو كذلك فحسب، بل غدا أهمّ تمركز قووي يتعامل مع العالم من منطق الاختراق والتجاوز الدائم. وبالطبع ليس تحركه المادّي هو المقصود هنا، بقدر ما هو في اقتداره على اكتشاف مسافات المعنى واختراعها في آن واحد. إنه كائن المعنى الذي لا يكفّ عن إعطاء مفهوم لوجوده، أو معنى لحياته»، انظر: مطاع صفدي، **ماذا يعني أن نفكر اليوم: فلسفة الحداثة السياسية: نقد الاستراتيجية الحضارية** (بيروت؛ باريس: مركز الإنماء القومي، ٢٠٠٢)، ص ٢٧٨.

المتعلّقة بالعقل والاستنارة وحرّيات التعبير وحقوق الإنسان، خصوصًا في العالم العربي»[٣٧] يؤكّد الحاجة إلى المثقَّف ولا يلغيها. وقد يؤكّد الحاجة إليه وإلى غيره متضامنين لإنجاز الأدوار الرسالية الكبرى.. أدوار الأنسنة. بناء على هذا، يتطلّب السياق التاريخي الراهن أن تتقاطع الحقول (لا أن تتنابذ وتتصارع كما هي عند بورديو)، وأن تُنشئ من تقاطعها حقلًا مشتركًا ينهض بالأعباء التي كان ينهض بها المثقَّف الهُووي وحده.

استخلاصًا ممّا تقدّم وبناء عليه، تُنتج السياقات حين تتقاطع معقولية ما تفرزه من معان وقيم وتصوّرات وأدوار ومواقع. ولذلك، تكون نشأة المثقَّف الهُووي بأدواره التحريرية والرسالية والثورية... نشأة موضوعية لأنها مشتقة من تقاطع السياقات. وحين يقع الإقرار بتزعزع مكانة المثقَّف، يكون السؤال المنتج والأقرب إلى الطرح من غيره هو: هل انتبه المثقَّف الهُووي/ الدريفوسي إلى أن شروط إنتاج مبرّرات وجوده والأدوار التي نَدب نفسه للنهوض بها ما عادت اليوم كما كانت من قبل؟ فمِثل هذا السؤال ينقلنا من دائرة الحُكْم الأخلاقي-«الجنائي» إلى دائرة البحث في التحوّلات واشتراطاتها الجديدة. هذا ما ذهب إليه علي حرب نفسه في خطوة لاحقة. ولَيْتَه لم يجمع بين الحكم والتحليل جمْع تناقض: «العالَم قد تغيّر على نحو مذهل»[٣٨].

إن تنسيب الأحكام مطلب معرفي يساعد على تتبّع الأطوار التي مرّ بها المثقَّف صحبةَ المفاهيم المرافقة له. ولذلك، ينبغي أن يكون الإقرار بتراجع دوره حصيلة معاينة تاريخية أوّلًا، ومقدّمة لتغيير الوضعية والدور ثانيًا. وهذا ما توقّف عنده كمال عبد اللطيف وهو يدعو إلى «إعادة النظر في سؤال الدور والوظيفة»؛ إذ إنه نبّه في مقالته التي بحث فيها المسألة إلى أن مبرّره هو أن سؤال الدور والوظيفة المفترَض أنه كان صالحًا لأزمنة سابقة «لم يعد مناسبًا لأزمنة حصل فيها كثير من التجاوز لنُظم في الفكر قطعتْ وما فتئتْ تقطع مع المدارس والمذاهب الفكرية المغلقة، حيث كانت هذه التيارات تساعد على تركيب الأسئلة وفق مقدّمات محدّدة وبهدف الوصول إلى نتائج ومعطيات جاهزة»[٣٩]. من هنا، فإن استحضار السياقات التي نشأ داخلها المثقَّف الهُووي (مثقَّف زمن الحداثة والعلمانية كما رأى ليكلرك) ضروري لتوفير قراءة نقدية تاريخية واستشرافية، وليس القصد منها إطاحة المثقَّف، أكان وَهْمًا أم طوبى أم أسطورة، وإنما تنسيب الأحكام وتهيئة بيئة تَقْبل بأن يكون المثقَّف طرفًا من أطراف أخرى تشترك في الهموم والطموحات وتتكاتف في

(٣٧) حرب، **الاستلاب والارتداد**، ص ٧٨.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) كمال عبد اللّطيف، «المثقَّف العربي.. نحو إعادة النظر في سؤال الدور والوظيفة،» **الشرق الأوسط**، ١٥/ ٥/ ٢٠٠٤. جدير بالإشارة أن المقال أعيد نشره مع تعديلات أخذت بعيْن الاعتبار ثورات «الربيع العربي»، وفيه ألحّ صاحبه على النقاط الأساسية الواردة في النص الأول، وعلى رأسها وضع أدوار المثقَّف ووظائفه تحت المعالجة النقدية. نُشر المقال تحت عنوان: «عودة إلى سؤال أدوار المثقَّفين» في **العربي الجديد**، الخميس ٢٢/ ٥/ ٢٠١٤. يمكن مراجعته على الموقع الإلكتروني: <www.alaraby.co.uk/.../13315090-6456-43bc-bad1-af.>.

عِلمًا بأن كتابه **في مواجهة اليأس العربي** انشغل بهذه المسألة. انظر: كمال عبد اللّطيف، **في مواجهة اليأس العربي** (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ٢٠٠٦).

وجه التحديات. فهذه القراءة كفيلة بإحداث نوع من التوازن النقدي في أثناء الحكم على أدوار المثقَّف سابقًا وراهنًا. ولا شكّ في أن التنسيب يساعد على تجاوز المواقف العدمية، ويفتح آفاقًا لتشبيك الحقول بعضها مع بعض[٤٠].

لا مجال للتوسع في استعراض التحوّلات التي كانت سببًا في تراجع أداء المثقَّف، ولكن يُحْسن استقدام ثلاثة عوامل نُرجّح أنها تستطيع أن تحيط بأسباب هذا التراجع الموضوعية، وأن تُجَلّي الضرر الذي أصاب المثقَّف، وهي العولمة والدولة والمجتمع المدني.

لم يكن انهيار الاتحاد السوفياتي دراما جيو- سياسية أفرزت الغرب الرأسمالي الليبرالي منتصرًا وحيدًا في العالم فقط، بل إنه وفّر أيضًا فرصة تاريخية كبرى لِتَسْليع العالم (Marchandisation du monde)، وأوقع الأيديولوجيات «النضالية» في أزمات قاتلة، فتراجعَ دور اليسار مدارسَ وأحزابًا في العالم[٤١] بعد أن كان حاضنة أصلية للمثقَّف الهُووي. وبدت شبكة القيم التي كانت باستمرار عنوان شرعية المثقَّف وجودًا ووظيفةً في مرمى التهديد المباشر بما لحق الثقافة نفسها من نزعات تسليعية تقتلعها من مجال الرموز والمعاني والقيم. إن منطق الربح والمنفعة وفلسفة رَسْمَلة العلاقات الإنسانية اللذين يؤسّسان عالم ما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي استطاعا في أوقات قياسية أن يبثّا قيمًا مادية خالصة تقوم على المنافسة «غير الرحيمة» وعلى اجتياح الحدود الرمزية والمادية لجميع الفضاءات والمجالات. وعلا شأن الحياة المرتبطة بأنماط الإنتاج المادي الرأسمالي، وتقهقر شأن الحياة المرتبطة بجميع أنماط الإنتاج الرمزي. ولم تستطع الكيانات المجتمعية الهشة أن تصمد. ولاحت حصونها الدفاعية (ثقافية- هُووية) عاجزة عن مدّها بالحدّ الأدنى للتماسك. وسرّعت وسائل الاتصال في وتائر عولمة السلوك

(٤٠) يقول كمال عبد اللطيف في هذا الصدد: «إن توقُّفنا أمام صيغة السؤال، بل وتشكيكنا في الفاعلية الاستثنائية المفترضة في أدوار المثقَّفين في المجتمع وفي التاريخ، لا يعني أننا نرفض أن يكون لهذه الفئة سمات تميز نمط إنتاجها الرمزي والتاريخي، وتحدّد نوعيات تواصلها مع محيطها العام في المجتمع، قدر ما يعني إضفاء بعض النسبية على تصوّرنا العامّ والمسبق عن الموضوع نفسه». وفي هذا السياق تقريبًا يكتب عبدالله العروي: «إن سير التاريخ لا يتوقّف على المثقَّف، لكن المثقَّف مطالَب بالخضوع إلى قوانين التاريخ إن أراد أن يكون له وجود وتأثير»، انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، ص ٢٥. (تجدر الإشارة إلى أن موضوع الكتاب دراسة نقدية عميقة لأزمة المثقَّف العربي «الثوري» واقتراح بعض مسالك الخلاص. انغلق الكتاب على هذه الجملة: «إن المثقَّف العربي الثوري يعيش اليوم في بؤس لأنه يعيش في مجتمع ليس في مستوى العصر. ولن يرتفع عنه البؤس إلّا إذا عمل على تغيير عمله جذريًا وواقعيًا من أجل أن يخرج العرب بعد الخيبة والانتظار من شتائهم الطويل» (ص ٢٢٦). ظهر الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٩٧٣، والراجح أن مادته بدأت في التجمّع بسبب هزيمة ١٩٦٧. ولذلك يبدو خطاب العروي منتميًا (من حيث الوجدان) إلى زمن المثقَّف الهووي الذي كان يتحمّل وحده مسؤولية تغيير نفسه وتغيير العالم. ولا مناص، وقد تغيرت شروط الفعل في الواقع، من أن يتقاسم المثقَّف بؤسه مع سائر بؤساء مجتمعه من الفاعلين في الحقول الأخرى. ولعلّه سيحتاج إلى ظهور من سيلقي عليه وظائفه التقليدية التي عُرف بها وينسحب: نشير هنا إلى ظهور المجتمع المدني، وإلى نوع تعامل المثقَّف الثوري المُحبَط معه في تسعينيات القرن العشرين.

(٤١) وسيكون المثقَّفون العرب (أو أغلبهم) من ضحايا هذا الانهيار؛ فقد كانوا جزءًا من منظومة اليسار العالمي. وستَتالى «نكباتهم» بالمصاعب الجمّة التي واجهت بعض الأنظمة السياسية المرتبطين بها ارتباطًا عضويًا (مصر، العراق، سورية). وهذا أمر ينبغي الانتباه إليه حين دراسة وضعية المثقَّف العربي وعلاقته بالسلطة والوظائف التي كان ينهض بها. وربما كان طرح سؤال من قبيل: «ماذا لو حرّر المثقَّف العربي ‹الثوري› نفسه من حتمية الدوران في محور اليسار التاريخي إنْ تحزّبًا أو ولاء، هل بإمكانه أن يرسم لنفسه أفق خلاص جديد؟» يدفع إلى إنجاز مراجعة ضرورية لنشأة المثقَّف العربي والمسارات التي كان ينشط داخلها. إن فك الارتباط بين المثقَّف العربي والسلطة قد يساهم في ولادة يسار ثقافي على نحو ما نراه في أوروبا الغربية. ولكن، كأن التفاعل الخلّاق مع التحوّلات الكبرى كان دون المتوقّع بكثير.

أولًا والقيم لاحقًا. وبدأت ملامح الإنسان المُعَوْلم في التشكّل بعيدًا عن تمايزات الثقافة والجغرافيا والتاريخ والأحلام والأوجاع. واحترقت المسافات بين المجتمعات فاندرست آفاق البعض في تحرير نفسها من مشكلاتها الخاصة المتعلّقة بالحرية والديمقراطية والعدالة، وانخرطت مرغَمة في عيش زمن ما هو بزمنها، وأُكرِهَت على التطبّع بسلوك ما هو بسلوكها. إن طوفان العولمة قَطَع الطريق أمام مشاريع التحديث والتطوّر الوطنية والقومية، وحرم المثقَّف وظيفة التفكير في قضاياه ومصير مجاله الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والاقتصادي.

أضحت الدولة الحديثة، بحُكم الفلسفة التي شرّعت لوجودها والنصوص التشريعية التي تنظّم عمل السلطات داخلها (بقطع النظر عن الجانب التطبيقي)، طرفًا أساسيًا في رعاية حقوق المواطن والسهر على حماية حرّيته وضمان جودة الحياة له. وهكذا تكون قد سحبتْ من المثقَّف جزءًا من همومه وخفّفت من حجم الأدوار التي كان يقوم بها. ولكن الدولة تعرّضت لاختراقات كبرى مسّت أدوارها وسلطانها، وعرّضتْ سيادتها لتحدّيات حقيقية؛ فقد أُخضعت لمناويل في الحكم والتنمية والاقتصاد والثقافة أفقدتها نصيبًا من شرعيتها، وأُدرجت في نسق الاتفاقات والمعاهدات الدولية، وأضحت جزءًا من سوق عالمية تحتكرها شركات عابرة للقارات والهويات، وتديرها مكاتب أخطبوطية[٤٢]. ونشأ بالاستتباع عن هذه الوضعية المعقّدة ضمور في حضور المثقَّف، غير أن البيئة المعولمة ساعدت على ولادة مثقَّفها الذي لن يكون، في سياق التعقيدات والتحوّلات الجارفة، من طينة ذاك المثقَّف.

في إطار الدولة الحديثة (المدنية/ الديمقراطية)، نشأت إمكانات أخرى لتقاسم الأدوار من قبيل الجماعات التطوّعية والمهنية والنقابية والأحزاب السياسية. ولا شكّ في أن ما اصطُلح عليه «المجتمع المدني»[٤٣] كان مكوّنًا مركزيًا في المشهد العمومي؛ فقد استطاع أن يمارس وظائف نضالية كثيرة، ولكنّه لا يكون كذلك إلّا إذا وُضِع في سياق تشكُّله التاريخي وعلاقته بنمو مجالَيْ الدولة والمجتمع[٤٤]. أمّا خلاف هذا، فمجرّد قناع يتستّر خلفه المثقَّف «المهزوم» الراغب في الانسحاب من دون جلبه كبيرة، وهذا تقريبًا ما ذهب إليه عزمي بشارة وهو يخص قطاعًا من المثقَّفين العرب بالبَنَان، أولئك الذين «انصرفوا بدءًا من تسعينيات القرن الماضي إلى الحديث عن المجتمع المدني تعويضًا من نكوص سياسي أصاب المثقَّف العربي ومن استقالة من العمل السياسي بعد عجْز أو وَهَن ضرب الحالة القومية واليسارية في حينه[٤٥].

---

(٤٢) «ما يُفرزه السوق صالح، أمّا تدخّل الدولة فهو طالح»: عبارة تلخّص أهمّ مبدأ قامت عليه «الليبرالية الجديدة» بزعامة الاقتصادي الأميركي ملتون فريدمان (M. Friedman) الحائز جائزة نوبل. للتوسع انظر: هانس- بيتر مارتين وهارالد شومان، **فخ العولمة: الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية**، ترجمة عدنان عباس علي؛ مراجعة وتقديم رمزي زكي، عالم المعرفة؛ ٢٩٥، ط ٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ٤٦ وما بعدها.

(٤٣) للتوسع انظر: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط ٦ (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

(٤٤) يقول عزمي بشارة: «إن المجتمع المدني من دون سياسة وخارج سياق المعركة من أجل الديمقراطية هو عملية إجهاض لمعاني المجتمع المدني التاريخية وطاقته النقدية، فضلًا عن نزع قدرته التفسيرية على فهم البنى الاجتماعية والسياسية»: المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩.

خيانة أم عجز موضوعي؟

كانت التحوّلات إذن على درجة من الضخامة والعمق. وبدا المثقَّف الهُووي إزاءها عاجزًا عن مجاراتها أو الوقوف في وجهها. لقد عصفتْ به مع مَن عصفتْ مِن مكوّنات زمن ما قبل انهيار الاتحاد السوفياتي. كان ضحيةً من ضحايا الرأسمالية/ الليبرالية المنتصرة. وكان سقوطه جزءًا من سقوط يسار العالم(٤٦). ولهذا، يصعب الاطمئنان إلى القول: إن المثقَّف خان الأمانة. قد يَصدق هذا على مثقَّفين أفرادًا يتعينون بأسمائهم وأفعالهم، وقد تنطبق التهمة أيضًا على نوع من المثقَّفين وُجِدوا لأداء أدوار «صغيرة» في زوايا صغيرة(٤٧). وهُم إن قُورنوا بما كان يُفترض أن يكون عليه المثقَّف (النمطي، الأنموذج، الثوري، الملتزِم، العضوي) شُبِّه للمقارِن أن خيانة قد وقعت منهم.

لم يخُن المثقَّف الهُووي الأمانة، وإنما خانته (على المجاز) قوتان: قوة التحوّلات وقوة/ انهيار اليسار. وبهذا المنحى وحده نفهم معنى أن يكون المثقَّف اليوم على هامش التاريخ. أمّا هؤلاء الذين تُوجَّه إليهم أصابع الإدانة، فما هم قَطعًا من منتسبي «الحقل»؛ إنهم نسخة ما بعد التحوّلات التي أعادت تركيب الأدوار. ويبدو أن النقد الذي استهدف المثقَّف الهُووي أُطلِق كله في الفراغ لأنه استهدف وجودًا غير موجود(٤٨). وقد يكون النقد الذي وجّهه إدوارد سعيد إلى مثقَّفين «خانوا أماناتهم» بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ مثالًا جيدًا لاتّهام يصاغ خارج الزمان والسياق. قال بمناسبة مرور عشرين سنة على ظهور كتابه **الاستشراق**: «المؤكّد أن من بين الكوارث الفكرية في التاريخ ما نراه الآن من حرب إمبريالية مدمّرة افتعلتْها مجموعة صغيرة من المسؤولين الأميركيين... ضد بلد من العالم الثالث يعاني أصلًا الدكتاتورية والدمار، وذلك على أساس أيديولوجي يتلخّص بالسيطرة على العالم وموارده. وقد نجح هؤلاء في تمويه غايتهم هذه بفضل التبرير والدعم اللذين لاقوهما من مستشرقين خانوا أماناتهم

---

(٤٦) لا شك في أن حدث تفكك الاتحاد السوفياتي لم يكن بداية انهيار المثقَّف ومقولاته الخلاصية الكبرى. كان بالنسبة إلينا مجرد اختيار منهجي نظرًا إلى رمزيته الجيو- سياسية والأيديولوجية. أمّا تاريخيًا، فيعود الجدل في شأن فعالية المثقَّف الهووي إلى الخمسينيات. وصار الحكم عليه بالإلغاء معلومًا في الستينيات. والكتابات التي روّجتْ لفكرة نهاية اليوتوبيا ونهاية الأيديولوجيا تؤكد ذلك. ويبقى عالِم الاجتماع الأميركي دانيال بِل (D. Bell) الأكثر شهرة بكتابه **نهاية الإيديولوجيا** (*The End of Ideology: On the Political Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*)، الذي طُبع أول مرة سنة ١٩٦٠. ولعل الفرنسي ريموند آرون (R. Aron) بكتابه **أفيون المثقَّفين** (*L'Opium des intellectuels*) الذي ظهر في الفترة نفسها تقريبًا ينافسه في الترويج لانتهاء زمن الأيديولوجيات الكبرى. للتوسع، انظر على نحو خاص: راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبدالقادر، عالم المعرفة؛ ٢٦٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، تحديدًا الفصل الأول: «نهاية النهاية لـ «نهاية الإيديولوجيا». ويحسن التنبيه ههنا إلى أن بل وآرون (وكلّ من شاركهما هذا الموقف في خمسينيات القرن العشرين وستينياته) كانوا ينطلقون من الانتصار للرأسمالية والليبرالية، وكانوا يعتقدون أن مصير العالَم هو «دولة الرفاه».

(٤٧) يقول راسل جاكوبي: «... أمّا اليوم، فإن المثقَّفين لم يعودوا قادرين على التدخّل في الشؤون العامة باسم العالمية، والإمكانات المتاحة هي، فقط، (محلية) و(دفاعية)». ويقرّر عالِم الاجتماع محمد صبور: «إن نوع المثقَّفين العالميين قد أصبح نادرًا، أو هو، في حقيقة الأمر، قد انقرض». انظر: جاكوبي، ص ١٣٩.

(٤٨) يَعتبر ألان توران (A. Touraine) أن مجرّد صورة المثقَّف (الهُووي) ما عاد لها أثر: «إن صورة المثقَّف هذه لا تنتمي إلى وقتنا الحاضر»، من كتابه **نقد الحداثة**: Alain Touraine, *Critique de la modernité* (1992), p. 415. (Version numérique parue dans « Les classiques des sciences sociales », une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay), sur le Web: <http://classique.uqac.ca/>.

العلمية»[٤٩]. والمعني بالاتهام على وجه الخصوص شخصيتان شهيرتان: برنارد لويس وفؤاد عجمي. وقد توقّع إدوارد سعيد أن يقفا في وجه العدوان الأميركي على العراق. والحقيقة أنه ما كان لهما أن يفعلا إلّا ما فعلا؛ فهُما لا ينتميان إلى زمن المثقَّف الذي يتحرّك إدوارد سعيد داخله، بل إلى الزمن الأميركي، زمن الـ«ثينك تانكس». وانخراطهما في مؤسّساته بدّد كلّ إمكانية للنظر إليهما كما لو كانا مثقَّفيْن هُوَوِييْن. ولذلك تسقط التهمة لعدم انطباقها على صورة الحال. وإذا كان الاتّهام بالخيانة في غير موضعه في ضوء مقاربة تاريخية نقدية، فإن الحُكم على المثقَّف بالانتهاء أو الموت، رغم قسوته الظاهرة، هو الحُكم الأقرب إلى اليقين لأنه حكْم تقرير حالة وليس حكْم إدانة. انتهى المثقَّف الهُووي لأن زمنه فَقَدَ مفاعليه وضرورات استمراره، ولكن المثقَّف غير الهُووي لن يَعْدم مساحات ينشط فيها.

حين تنتفي موضوعيًا مبرّرات وجود المثقَّف الهُووي، تأتي الدعوة إلى تجسير العلاقات بين مختلف الفاعلين تعويضًا عن الفراغ من جهة، ووعيًا تاريخيًا بأن مشكلات الإنسان المُعولَم ما عاد قادرًا على التصدّي لها إلّا جهد مركّب مشترك. وإذا كنّا لا ندري على وجه اليقين مقدار الأثر العَيْني الذي يستطيع هذا الجهد المشترك أن يساهم به في تحقيق مطالب الناس، فإن ما ينبغي تسجيله في هذا الصدد هو أن مجالًا جديدًا أخذ في التشكّل بعيدًا عن المعالجات التعديلية والمَوْضعية للمثقَّف منزلةً ووظيفة. إنه مجال الخبير الذي يبدو أنه البديل النوعي للمثقَّف الهُوَوي[٥٠]. ولعلّه، بالأدوار الموكولة إليه، سيبدّد كلّ إمكانية لترميم حقل المثقَّف.

الـ«ثينك تانكس» وزمن ما بعد المثقَّف الهُوَوي

مقاربة سياقية في خصوصية النشأة ودلالاتها.. بحث في جدل الفكرة والقوّة

لمّا أجاب تشومسكي مُحاوره عن سؤال: «هل تكون أنت سارتر الولايات المتحدة؟» بالاستغراق في الضحك، لا نظن أنه انتشى بهذا التشبيه. مِلْنا، من دون أن يكون أمامنا معطيات أخرى غير الضحك، إلى أنه ربما تبرّمَ وتضايق؛ فدانيال بِل الذي حكم على المثقَّف في الستينيات بالموت (وسارتر «ستّيني بامتياز)، يعسر مِنْ بعده، وقد صار الزمن زمنًا أميركيًا، أن يظهر فيه من يلبس جبّة سارتر رغم التقدير الكبير الذي يحتفظ به تشومسكي لهذا المثقَّف الملتزم. لم يكن ما ذهبنا إليه لسبب يخص تشومسكي الفرد (فقد يكون رأى نفسه أكبر من سارتر)؛ تشومسكي في هذا الموقف أميركي، ينحدر من سلالة مجتمع لم تكن فيه الثقافة الرامزة، التي «يفتح» من خلالها المثقَّف الرسالي الأرض أمام الحرية والعدل والحق، تعني شيئًا كبيرًا[٥١]. فللولايات المتحدة الأميركية ما به تصنع استثناءها وقوّتها وتضمن مصالحها: إنه الخبير.

(49) Edward W. Said, “L’Humanisme, dernier rempart contre la barbarie,” *Le Monde diplomatique* (Septembre 2003).

(٥٠) وُجدتْ مقترحات من مفكّرين عرب قد يكون مقترح الجابري منذ الثمانينيات («الكتلة التاريخية») ذو الجذور الغرامشية أكثرها وعيًا بأن المثقَّف ما عاد قادرًا على تحقيق الأهداف الكبرى، مثل الديمقراطية والحرية، وكذلك الأحزاب التقدمية أو الطلائعية أو حتى الجبهات. «الكتلة التاريخية» إطار تلتقي فيه جميع الجهود المؤمنة بالمستقبل العربي. لكن هذا الاقتراح لم يذهب به صاحبه بعيدًا، ولم يتحمّس له كثير من الناس.

(٥١) هذا رأي شائع وظهرت كتابات كثيرة تعزّزه، ومن ذلك كتاب ريتشارد هوفستارد، **معاداة الثقافة في الحياة الأمريكية** (١٩٦٣).

قبل التدقيق في المصطلح، نشير إلى أن السنوات الأخيرة عرفت فائضًا في استخدام عبارة «خبير» لتقديم شخصيات من مجالات معرفية متنوّعة للرأي العام. وأكثر ما يظهر هذا التعريف بـ«الضيوف» في وسائل الإعلام. ويبدو أنه استخدام اعتباطي يبتز من المعجم جانبَه التخصّصي من دون أي دلالة أخرى. ولا ندري إن كان ذلك بمناسبة طرْح الحمولة التي كانت تملأ كلمة مثقّف، نظرًا إلى الضربات القاصمة التي تلقّاها، أم لأمر آخَر. ولكن الثابت هو أن عبارة «مثقّف» تكاد تختفي حقًّا من الفضاء العمومي، وتحديدًا من الفضاء الإعلامي، وأن سوق عبارة «خبير» في ازهار. فما الخبير أولًا؟

تحيل الكلمة عند المختصّين، مباشرة، إلى مصطلح «ثينك تانك» (Think Tank)، وهو من المصطلحات القليلة في العلوم الاجتماعية التي يكتنفها غموض شديد(٥٢) وتستعصي على الترجمة(٥٣)، إضافة إلى أنه لم يدخل مجال التداول العام والأكاديمي خارج الولايات المتحدة الأميركية(٥٤) على النحو الذي يجعله إبداليًا سهلًا لكلمة مثقّف. ومن دون كثير من التفصيل، نشير إلى أن الاتجاه الغالب على التعريف المعجمي هو ما تحيل إليه كلمة «تانك» (Tank) من معاني الإناء المُعَدِّ لحمل مادة ما(٥٥) وما تحيل إليه كلمة «ثينك» من دلالة على الفكر. والحاصل منهما مجتمعتيْن هو الدلالة على فضاء للتفكير أو جماعة تمارس التفكير. ولكن دلالة أخرى لم تنل حظّها في أثناء البحث عن معنى الـ«تانك» (Tank)؛ فالكلمة لا تعني فقط الإناء الذي تُعَبّأ فيه مادة للحفظ أو النقل؛ فمن معانيها أيضًا «المجنزرة/ الدبابة» (char). وقد يكون انصراف المترجم عن العناية بهذا المعنى عائدًا إلى خلوّ ذهنه من احتمال وجود علاقة بين الفكر (pensée/think) والدبابة (char/tank)(٥٦)، وهذا أمر يجري تفهّمه تاريخًا وسياقًا، بل إنه يجد من المعطيات ما يمنع صرف التفكير إليه؛ ألم يوجَد المثقّف أصلًا وجودَ تناقض مع «الدبابة»/ الجيش الفرنسي (قضية دريفوس)؟

حين ينزاح النظر عن المقابِل المعجمي الأول (الإناء/ الفضاء/ النادي) إلى المقابِل المعجمي الثاني المُهْمَل (الدبّابة)، يتحقّق ركن أساسي من أركان التعريف: العلاقة المباشرة إلى حدّ الالتحام أو الانصهار بين عنصري المصطلح Think وTank: اتّحاد الفكر والقوّة. فالفكر بلا قوّة تفرضه لا قيمة

---

(٥٢) قال عنها كزافييه تانجي (X. Tanguy): «هذه العبارة الأنغلوسكسونية تحتفظ في فرنسا بغموض الدلالة». انظر: Xavier Carpentier-Tanguy, “Think Tanks: Un Concept «Made in USA»,” *Journal du Net* (Avril 2004), on the Web: <http://management.journaldunet.com/dossiers/040435thinktanks/think_tanks.shtml>.

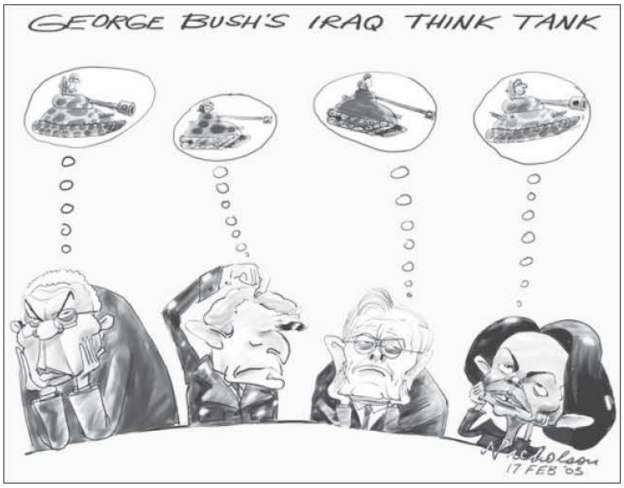
(٥٣) قيل عنها إنها كلمة «مطاطة وغير قابلة للترجمة» (Plastique et Intraduisible)، والمقابِلات التي اقْتُرحتْ لم تكن في الغالب قادرة على استيعاب دلالاتها، فقد ظهرت عبارات من قبيل: Boites à idées, Boites à pensées, Réservoir de pensée, Groupe d’experts, Centre de reflexion, Espace de réflexion, Laboratoire d’idée.

(٥٤) ثمة رأي شاذ مفاده أن أول ظهور للـ«ثينك تانكس» كان في بريطانيا، وحجّته أن كفاح بعض البريطانيين ضد الرق بزعامة توماس كلاركسن (Th. Clarkson) أدّى إلى تأسيس أول مركز رأي في العالم في ٢٢ أيار/ مايو ١٨٧٨ تحت عنوان: «Committee for the Abolition of the African Slave Trade».

(٥٥) نجد لدى المترجمين (إلى الفرنسية) عبارات من قبيل: Réservoir, Bouteille, Citerne, Contenant.

(٥٦) من الدراسات القليلة في هذا الباب دراسة جان سامان: Jean-Loup Samaan, «Les Origines militaires des Think Tanks: Le Cas américain,» *Chantiers politiques*, no. 5 (Printemps 2007).

عملية له، والقوّة بلا عقل يقودها لا فائدة تُجنى منها[٥٧]. وربما يكون، لهذا السبب تحديدًا، قد عَسُرَ ضبط تعريف دقيق وأمين للـ«ثينك تانك».



المصدر: «LE THINK "TANK" de George Bush sur l'Irak,» (Dessin © Nicholson, février 2003).

أمّا عن النشأة، فشيء من مقادير الصدف يجمعها بنشأة المثقَّف. قضية دريفوس كانت سنة ١٨٩٨، وهي السنة نفسها التي ظهرت فيها إلى العلن الأميركي عبارة الـ«ثينك تانك». صحيح أنها لم تظهر بالدلالة الثانية وإنما بمعنى الدماغ الحامل للفكر[٥٨] (Boite à idée)، فإن الأمر سيحتاج إلى بعض الوقت لتتمحّض للدلالة الثانية. ويبدو أن حرب الانفصال (١٨٦١-١٨٦٥) والتحديات التي اعترضت وحدة الشمال والجنوب دفعت بقطاعات من رجال الفكر والاقتصاد والسياسية والدِّين من ذوي المهارات العالية إلى الانخراط في معركة المصير[٥٩]. وكان قرار الخروج من «السياسة الانعزالية» (Attitude iso-lationniste) والمساهمة في رسم معالم السياسة الدولية بدءًا بالانخراط في وقائع الحربين العالميتين يحتاج إلى إسناد في التصوّر والتخطيط والاستشراف. وشرعت جماعات التفكير والرأي تتحوّل شيئًا

(٥٧) لذلك ذهبنا إلى أن جريان عبارة «الخبير» على الألسن من دون رقابة لدلالتها وخلفيتها يدخل في باب الاستخدام الاعتباطي.

(٥٨) نشرت **نيويورك تايمز** يوم ١٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٩٨ مقالة عن متشرّد ارتكب جريمة. وفي أثناء استنطاقه في مخفر للشرطة، قال في تعبير سوقي مبررًا فعلتَه: «سيدي، إن صندوق أفكاري معطّل» (M'sieur l'agent… Ma boite à idées «Think Tank» est détraquée) قاصدًا أن فساد فكره هو مَن قاده إلى الانحراف. نقلًا عن:

Thomas Medvetz, "Les Think tanks aux États-Unis: L'Emergence d'un sous-espace de production des saviors," *Actes de la recherche en sciences sociales*, nos. 176-177 (2009), p. 81.

(٥٩) لمعت في هذه الفترة الانتقالية المراكز البحثية التالية:

The U.S. Industrial Commisson (1892).

The National Civic Federation (1900).

The New York Bureau of Municipal Research (1906).

The Russell Sage Foundation (1907).

ولتعميق النظر في أبرز السياقات التي نضج داخلها مثل هذه المراكز، يمكن العودة إلى: James G. McGann, *Think Tanks and Policy Advice in the US: Academics, Advisors and Advocates* (New York: Routledge, 2007).

فشيئًا إلى مؤسّسات كبرى تنهض بأدوار أساسية[٦٠]. وهكذا ارتبط ظهور الـ«ثينك تانكس» بالأزمات أو المتغيرات الجيوسياسية[٦١].

في أدوار الـ«ثينك تانكس».. بحث في تسليع القيم

أعطى الطابع المؤسّسي الـ«ثينك تانكس» شخصية معنوية واضحة من جهة، وحضورًا مؤثّرًا في الواقع المادي من جهة ثانية. وإذا كان المثقَّف اكتسب شرعيته بأدوار الاحتجاج والاعتراض، وبنى سلطته بانتصاره للقيم الإنسانية، فإن الـ«ثينك تانكس» استمدّت شرعيتها من أدوار الإسناد والمعاضدة للسلطات. وما إن عصفت التحوّلات بالعالم وفقد يسار العالَم موقعه، حتى فقد معه المثقَّف تأثيره. وما إن اجتاحت مبادئ السوق العالم حتى برز «عقل المصلحة» قويًا في حلف لا ينفصم مع سلطتَي السياسة والمال. وإذا كان المثقَّف منتِج أفكار، فإن الـ«ثينك تانك» منتِج وبائع. الفكرة عنده سلعة، والسلعة مال، وما هذا بمستغرب في سياق الثقافة المجتمعية الأميركية. يرى هيرب بركويتز (H. Berkowitz) المتنمي إلى واحدة من أشهر مؤسّسات الفكر الأميركية -The Heritage Founda) (tion، أن إنتاج الفكرة وطباعتها ليسا إلّا نصف المهمة، وأنّ «ما يبقى هو بيع الأفكار»[٦٢]. وسوق الأفكار نشيطة في الولايات المتحدة نظرًا إلى أنها المموّل الوحيد للمؤسّسات العامة والخاصة[٦٣]، وعبارة «حرب الأفكار» (war of ideas) كثيرة التداول هناك.

(٦٠) راجع، على سبيل المثال: Donald Abelson, "Think Tanks and U.S. Foreign Policy: An Historical View," *U.S. Foreign Policy Agenda*, vol. 7, no. 3 (November 2002).

وقد اقترح تصوّرًا يقوم على تقسيم زمني ووظيفي يتكوّن من أربعة أجيال:

1- Think Tanks as policy research institutions.
2- The emergence of government contractors.
3- The rise of advocacy Think Tanks.
4- Leagacy-based Think Tanks.

وأمّا ريتشارد هاس (R. Haass) فاستخدم كلمة «موجة» (Wave) لتقسيم ثلاثي. راجع ذلك في مقاله:
Richard N. Haass, «Think Tanks and U.S. Foreign Policy: A Policy-Maker's Perspective,» *U.S. Foreign Policy Agenda*, vol. 7, no. 3 (November 2002), pp. 5-6.

(٦١) راجع في هذا الصدد، على سبيل المثال: Stephen Boucher et Martine Royo, *Les Think tanks: Cerveaux de la guerre des idées*, préface de Pascal Lamy, Échéances, 2ème éd. mise à jour et augmentée (Paris: Le Félin-Kiron, 2009), chap. 3: «Les Think tanks naissent sur les décombres des crises», et James Allen Smith, *The Idea Brokers: Think Tanks and the Rise of the New Policy Elite* (New York: Free Press; Toronto: Collier Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1991).

(٦٢) نقلًا عن أندرو ريتش من: Andrew Rich, «War of Ideas: Why Mainstream and Liberal Foundations and the Think Tanks They Support Are Losing in the War of Ideas in American Politics,» *Stanford Social Innovation Review*, vol. 3, no. 1 (Spring 2005), p. 25.

ويذكر ريتش في هذا الصدد أن مؤسّسة The Heritage Foundation أنفقت على الإعلام والاتصال سنة ٢٠٠٢ ثلث ميزانيتها التي تقدَّر بـ ٣٣ مليون دولار.

(٦٣) من الأمثلة على هذا النوع من التنافس الذي تلتقي فيه الفكرة مع المال، ما برّر به ريتش انتصارات المحافظين على الجمهوريين المتلاحقة: «هذا النجاح لا يعود إلى قوّة الأفكار فقط. إن خَلْف هذه الأفكار مؤسّسات ناجحة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

وعن الدور الكبير الذي تقوم به هذه المؤسّسات، يعلّق جوستان فاسّ (J. Vaisse): «هنا تُبنى وتُصاغ سياسات أميركا الخارجية والداخلية، وإنها المحضنة التي يجري فيها اختيار المسؤولين عن مستقبل أميركا كلّ أربع سنوات». راجع ذلك في: Justin Vaïsse, «Les Courants de pensée en politique étrangère aux Etats-Unis: hégémonistes contre gestionnaires,» *Alternatives internationales*, no. 1 (Mars-Avril 2002).

يمكن القول إذن إن انسحاب المثقّف لم يكن طوعيًا، وما كان بسبب خيانة؛ فهذا الزمن الناشئ بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وشبكة القيم المرافقة له، اصطحب معه فاعلًا جديدًا يسنده ولا يصادمه. وهو ذو هوية مؤسّسية تقوم على دعامتَي المال وإنتاج الأفكار لتحصيل منفعة مباشرة آنية أو بعيدة المدى. ولا شك في أن استبدال «القيمة» بـ«المصلحة» الذي يعطي لهذا الزمن بعض خصائصه قد فرض على «قادة الرأي» أن يكونوا في خدمة هذه الفلسفة العملية(٦٤). ويكفي الاطّلاع على حجم نسيج المؤسّسات البحثية في الولايات المتّحدة حتى تُفهم دلالة تسليع الفكرة من ناحية، وطغيان ثقافة المنفعة من ناحية ثانية (وصل عددها سنة ٢٠١٣ إلى ١٨٢٨ مؤسّسة). إننا طبعًا لا نستحضر في هذا المقام الخبراء باعتبارهم أفرادًا أو «مثقّفين تقنيين»(٦٥)؛ فالخبير لا يكون خبيرًا إلّا داخل مؤسّسة يلتزم بأهدافها في ما يُنتج من معرفة/ بضاعة ويأخذ مقابل «أتعابه» مالًا(٦٦). لا هويّة له خارج المؤسّسة. إنها هي التي تهبه صفته، بل هويته. وإذ يكون الخبير «مثقّف» الزمن الأميركي المعولَم، فلا يُتوقّع إذن أن يُرَى ما يخالف المبادئ التي ينهض عليها هذا الزمن.

بناء على هذا كله، يكون توسُّع نفوذ أميركا في العالَم وفرض رؤيتها وأسلوب عيشها وقيمها «المسلَّعة» (marchandisées) متناغمين مع غزو نسْختها من الـ«ثينك تانكس» فضاءاتٍ وثقافات كانت ذات يوم تفتخر بأنها تحت سلطان المثقّف: «اجتاحتْ مؤسّسات الثينك تانكس باريس وباشرت الاهتمام بكلّ الموضوعات»(٦٧). ورمزية باريس الثقافية لا تخفى، وغزو الـ«ثينك تانكس» لها شهادة لا تُرَدّ بأن الزمان ما عاد زمان المثقّف. ولكن باريس، بما تحمله من رمزية وهي تتخلّى عن زمانها، تتعثّر في استيعاب محمولات الزمن الجديد؛ فهذا «الغزو» لم يستطع أن «يفرنس» (françiser) «المثقّف» الأميركي (نستخدم عبارة المثقّف تجوّزًا على سبيل المقارنة) تمامًا كما لم يستطع سارتر أن «يتأمرك» (americaniser) باسم تشومسكي. كان ثمة استعصاء واضح في نقل تجربة الـ«ثينك تانكس» وملء الفراغ الذي أحدثه انسحاب المثقّف الهُوَوي: «لم يكن سهلًا نقلُ مؤسّسات الـ'ثينك تانكس' المرتبطة وثيقًا بالمجتمع الأميركي إلى أنظمة أو بلدان أخرى. إنها تعكس في الجوهر ثقافة أنغلوسكسونية وإدارة ديمقراطية ناجحة»(٦٨). ولكنها مع ذلك تكاثرت ونزعت إلى محاكاة الأصل (وصل عددها في فرنسا سنة ٢٠١٣ إلى ١٧٧ مؤسّسة). ويبدو أن «المثقّف» أخذ في تجريب العيش داخل المؤسّسات والمراكز البحثية لتأدية واجبات خَدَمية- بحثية(٦٩).

---

(٦٤) راجع، على سبيل المثال: Michael D. Rich, "RAND: How Think Tanks Interact with the Military," *U.S. Foreign Policy Agenda*, vol. 7, no. 3 (November 2002), pp. 22-25.

(٦٥) راجع بشأن تسليع الفكرة مثلًا مقال جون غودمان: John C. Goodman, "What Is a Think Tank?," (National Center for Policy Analysis), sur le Web: <www.ncpa.org>.

وخاصة الفقرة الموسومة بـ: «Marketing Ideas» والفقرة الموسومة بـ: «Intellectual Entrepreneurs».

(66) Yves Derai, «Think Tanks: les nouveaux laboratoires du pouvoir,» *L'Optimum*, no. 71 (2004), p.103.

(٦٧) المصدر نفسه.

(68) Alain Faupin, «La Pensée au service de l'action: Les Think tanks américains,» *La Revue internationale et stratégique*, no. 52 (Hiver 2003-2004), p. 97.

(٦٩) من أبرز الشهادات على التحوّل في وظيفة المثقّف بسبب تحوّل السياق العالمي ما جاء على لسان فيليب مانيار (Ph. Manière)، رئيس أكبر «ثينك تانكس» في فرنسا (IFRI)؛ فقد ذكر أن مهمّته بعد إنتاج الفكرة هو بيعها: «عملي بعد ذلك هو بيع أفكارنا للمسؤولين في هذا البلد... إني أمضي وقتًا طويلًا في البرلمان وفي مكاتب الوزراء». نقلًا عن: Derai, « Think..., « p.104.

تنصّ بيانات الـ«ثينك تانكس» التأسيسية على مهماتها(٧٠)، وهي في الغالب تلبّي حاجتيْن: وطنية وحزبية-مؤسّساتية في إطار السياسات الكبرى لدوائر التمويل. أمّا الذين تنتدبهم، فهُم من المتخصّصين المَهَرة في ميادين تحتاج إلى خبرتهم. وههنا فرق جوهري آخر بين المثقّف والخبير؛ فإذا كان المثقَّف ينتدب نفسه تطوّعًا وتضحية لأداء مسؤولية «أخلاقية» خارج التصنيف المهني- الحِرَفي، فإن الخبير الموظّف في هذا القسم أو ذاك من أقسام هذه المؤسّسة أو تلك تنتهي مهمّته بانتفاء حاجة المشغّل إليه.

العرب وتجربة الـ«ثينك تانكس».. تحدّيات ورهانات

لا تشذّ منزلة المثقَّف العربي اليوم عن منزلة المثقّف في العالَم عمومًا، ولكن شيئًا من الخصوصية كان يميز وضعيته؛ فقد ألقت عليه ثلاثةُ تحوّلات كبرى ضغطًا غير مسبوق، فعطّلت أداءه: أصابه سقوط يسار العالم في مقتل. وزادت مخرَجات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في إثخانه فلم يقدر على بلورة خطاب عربي- إسلامي يساعد على تصحيح الصورة ويمدّ جسور التواصل نحو مراكز صناعة الرأي العام العالمي. ولم يخض معركة «الربيع العربي». لقد أفلتت منه لحظة تاريخية نادرة تصَرَّمت من أمامه، وها هي تتحوّل إلى ما يشبه الحروب الأهلية في أكثر من بلد.

إذا أُضيفت إلى ما تقدّم علاقاتُه الغامضة بالسلطة، وانتماؤه الطبقي/ البورجوازي، وإن لم يكن شديد البروز، أمكن فَهمُ هامشيته وعجزه عن تحويل ثقافته المدرسية (بالمعنى الأيديولوجي) إلى فعل محسوس يرى الناسُ آثارَه في الأرض، وأمكن بالتالي إحالةُ التراجع في الأداء على أسبابه المركّبة.

أمّا التفسيرات التي تَرُدّ التراجعَ إلى سلوك دولة الاستبداد العربية وتجريفها المساحات كلها لمصلحة خَدَم الحاكم وأعوانه، فرغم ما فيها من الوجاهة، وجَبَ ألّا ننسى أن تاريخ المثقَّف كان في البدء: «إنّي أحتجّ». وإذ يحتجّ الناس ولا يحتجّ المثقَّف إلّا بأَخَرَة، فنتيجة غير مستفزّة إن هي وُضعت في سياقها. فهل يكون الـ«ثينك تانكس» مَخرجًا وبديلًا؟

ليس حظّ الخبير في البلاد العربية أفضل من حظّه في البلاد الأوروبية، فالتجربة قصيرة، والعدد صغير، والتمويل ضعيف. ويكفي إلقاء نظرة على خارطة توزيع الـ«ثينك تانكس» في العالم حتى يُتبيّن موقع هذه المراكز وحجمُها في البلدان العربية. إن أهمّ دراسة إحصائية هي تلك التي تواظب على إنجازها جامعة بنسلفانيا تحت إدارة جيمس ماك غان (J. C. McGann)؛ فهي تمثّل مرصدًا جيدًا لعدد الـ«ثينك تانكس» في العالم ونشاطاتها وتمويلها واختصاصاتها. وستعتمدها هذه الورقة للتعرّف إلى منزلة

(٧٠) جاء على سبيل المثال في التعريف بمؤسّسة Heritage Foundation ما يلي:
«مؤسّسة بحثيّة وتربويّة مهمّتها تكوين وتنمية السياسات العامّة المحافِظة المرتكزة على مبادئ حرّيّة المؤسّسة، والتدخّل المحدود للدولة والحرّيّة الشخصية والقيم الأميركيّة المحافِظة والدفاع الوطني القويّ».
www.heritage.org

العرب داخل هذا السياق الجديد. وتقترح مقارنةً بين دراسة ٢٠٠٧: «2007 Global Go-to Think Tanks»[٧١] ودراسة ٢٠١٣: «2013 Global Go to Think Tank»[٧٢] للكشف عن نسق تطوّر الوعي بأهمية هذه المراكز. وأهمّ ما يمكن الخروج به منهما نَعْرضه في النقاط التالية:

• أحصت الدراسة الأولى ٥٤٦٥ مركزًا عالميًا، نسبة الموجود منها في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ٣,٩٩ في المئة، وهي النسبة الأدنى على الإطلاق. وتطور العدد ليصل إلى ٦٨٢٦ في الدراسة الثانية (بعد خمس سنوات)، وارتفعتْ نسبة مراكز الشرق الأوسط وشمال أفريقيا لتدرك الـ ٧,٤٩ في المئة، ولكنها تبقى الأدنى أيضًا.

• ضبطت الدراسة الأولى شروطًا لغربلة هذه المراكز وإبقاء من يستجيب منها للشروط، فأحصت في الغربلة ٤٠٧ مراكز، منها ٨ فقط عربية، وهو الرقم الأدنى أيضًا. وقفز عدد المراكز العربية في الدراسة الثانية ليصل إلى ٣٧٨ مركزًا (كان ٢١٨ مركزًا سنة ٢٠٠٧)، وهي زيادة كمّية مهمّة تدلّ على انخراط واسع نسبيًا في المنافسة على إنشاء الـ«ثينك تانكس».

• لم يتغير الوضع نوعيًا، وبقيت المراكز العربية خارج التصنيف؛ فمن مجموع ٦٥ مركزًا عالميًا مختصًا بالقضايا الأمنية، كان نصيب العرب ٤ مراكز فقط. وكان النصيب من المراكز المختصّة بالاقتصاد الوطني ١ من ٨٠، وفي الصحّة ١ من ٣٠، وفي السياسة الدولية والشؤون الخارجية ٢ من ٦٥. أمّا في البيئة، فصفر من ٧٠، وكذا في التنمية صفر من ٨٠، والاقتصاد العالمي صفر من ٥٠، والتربية صفر من ٥٠، والعلوم والتكنولوجيا صفر من ٥٠، والسياسة الاجتماعية صفر من ٥٠، والطاقة صفر من ٢٠، والشفافية والحوكمة الرشيدة صفر من ٣٠ (اكتفت دارسة ٢٠٠٧ بجداول قطاعية تتكوّن جميعًا من المراكز العشرة الأولى. وقد خلت كلّها من أي مركز عربي).

المستصفَى من هذا أمران: **الأول** هو أن التأخر العربّي تأخر مركّب، فلا يمكن النهوض بقطاع بمعزل عن القطاعات الأخرى. ولا شك في أن تحرير الطاقات في مواقع العمل جميعها مقدّمة ضرورية لفكّ الحصار الذاتي والموضوعي. الأمر **الثاني** هو أنه إذا كان مثقّف الأنوار الباريسي قد تشظّى بفعل قوّة التحوّلات العالمية، فأثر ذلك في مثقّف «الهامش» أشد وقْعًا. ولذلك، بدت الأرقام متطابقة إلى حدّ كبير مع الوهن العام.

يبدو أن الحتمية التاريخية تدفع في اتجاه تعزيز دور الـ«ثينك تانكس» وليس دور المثقَّف. وهذا موطن تحدٍّ ورهان بالنسبة إلى العرب؛ فالاتساع في تأسيس المراكز البحثية إن لم يكن متناغمًا مع تحوّل عميق ونوعي في عقل الدولة العربية لا يمكن أن يسوق إلى تغيير جوهري في التعاطي مع قضايا التنمية والتحديث، ذلك أن العلاقة التفاعلية بين الدولة والـ«ثينك تانكس» مبدأ وشرط لنجاح

(71) James G. McGann, *2007 Global Go To Think Tank Index Report* (Pennsylvania: Think Tanks and Civil Societies Program, University of Pennsylvania, 2008).
(72) James G. McGann, *2013 Global Go To Think Tank Index Report* (Pennsylvania: Think Tanks and Civil Societies Program, University of Pennsylvania, 2014).

التجربة. وما نعنيه بالتحوّل النوعي في عقل الدولة هو مغادرة فكرة الدولة السيدة الراعية والدخول في بناء ثقافة الدولة المشاركة. وأساس ذلك وعنوانه: الديمقراطية والحرّية. ويُفترض أيضًا، وبالتوازي، أن يندمج المثقَّف العربي في مجرى زمن الـ«ثينك تانكس» اندماجًا يؤهّله لتحويل المؤسّسات البحثية إلى مصادر معرفة حقيقية بقضايا العرب الكبرى، وفضاءات خبرة عالية متخصّصة وموظفة لخدمة تلك القضايا.

لكن المشهد «الثقافي» العربي اليوم مثير للقلق؛ فانسحاب المثقَّف لم يعوّضه المجتمع المدني كما كان يُتوقع. لقد أنتجت التحوّلات الثلاثة (سقوط اليسار، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، «الربيع العربي») بالتدريج مجالًا بدا أن السياقات الثقافية والتاريخية والتعليمية كانت تتحرّك بعيدًا عنه، وهو مجال رجل الدِّين الحامل لمشروع يتناقض أصلًا مع مَطالب النهضة العربية منذ القرن التاسع عشر، ومع أدبيات التحرّر الوطني، ومع أطروحات الدولة الوطنية. ففي هذا المجال، يُصاغ خطاب تحريضي ضد الآخر المذهبي والديني والتاريخي. ومن داخله تتشكّل فيالق «الغزو» والتدمير المادي والرمزي. وبانتصاب «المحاكم الشرعية» فيه، يُستدعى الله لـ«إقامة الحدود» وإنفاذ «شرعه». وههنا تحديدًا يتواتر السؤال الحائر عن المثقَّف الهُووي صاحب الرسالة الخلاصية، ولكنّه سؤال، رغم كثافته الوجدانية، قليل النفع تاريخيًا وسوسيولوجيًا.

قد تبدو الدعوة إلى تحوُّل المثقَّف خبيرًا غير واقعية لأنها تفترض أن يتجرّد هذا المثقّف العربي من مسؤولية الدفاع الطوعي عن القيم، وأن يتمهنن وجودُه القيمي لمصلحة هذه المؤسّسة البحثية أو تلك. ولكن ليس هذا هو المطلوب على وجه التدقيق؛ فالتحوّل مركزُه الوعيُ بأن المتاح الموضوعي اليوم أمام الفعل «الثقافي» التغييري محدود نظرًا إلى بروز مؤثّرات وفاعلين وسياقات محلّية وكونية تمتلك قدرة على الفعل أكبر من قدرة المثقَّف.

لا شكّ في أن تحقيق ذلك صعب في الأفق المنظور على الأقلّ، لسبب جوهري: فإذا كانت اللحظة الدريفوسية هي التي صنعت زمن المثقَّف الهُوَوي، وإذا كانت لحظة الـ«ثينك تانكس» هي التي صنعت زمن الخبير، فهذا يعني أن المثقَّف والخبير كليهما فاعلان في الأحداث وصانعان لها على نحو من الأنحاء.

ولكن هاتين اللحظتين غير عربيتين منشأً وفلسفة. ولم يستطع المثقَّف العربي أن يؤثّر تأثيرًا فعليًا في واقعه المحلّي أو القومي أو الدولي، لأن وجوده وجود استتباع وإلحاق وليس وجود إبداع وريادة، وهذا توصيف وليس إدانة؛ فالزمن العربي الحديث والمعاصر نشأ في عسر واضطراب وقلق وشك في ذاته وفي الآخر. وقد كانت الأحداث والأفكار الكبرى كلها تداهمه وكان يلاحقها. وإذا كان المثقَّف الدريفوسي أُكره على الانخراط في زمن الـ«ثينك تانكس» فخرج من مدار التطوّع والقيمة إلى مدار الاحتراف بكثير من المشقّة، فإن محنة المثقَّف العربي أشد: يداهمه الزمن الجديد، وأحلام الزمن المنسحب تظلّ معلّقة: الحرية، الديمقراطية، الوحدة، فلسطين... من دون أن يكون قد أعدّ له العدّة. هذا زمن آخر يبدو أن العرب، أطيافًا ومؤسّسات ونخبًا وتوقّعات، سيلقون فيه عَنَتًا أيضًا.

خلاصات ونتائج

أفضى البحث إلى نتائج أربع كبرى بشأن المثقّف وسياق النشأة، والمثقّف وسياق التراجع، والخبير سياقًا وبديلًا، وتحديات الراهن العربي.

• فأمّا المثقّف، فنشأ في سياق قيمي ينتصر لأطروحة ملخّصها أن الإنسان «كائن معنًى». ولا شك في أن مرجعياته هي، في العموم، إفرازات اتّجاهات التنوير والأنسنة، وقد وفَّرتْ للمثقّف إمكانات عريضة ليمارس أدوارًا رسالية. وغني عن البيان أن منتجات «مدرسة» علم الاجتماع الفرنسي خاصة كان لها الدور الحاسم في بلورة معالم المثقّف الهُوَوي بما اصطنعت من مصطلحات وتصوّرات. ولا عجب، في ظلّ هيمنة هذه المدرسة وفي زمن سُلّطت فيه مظالم كثيرة على الشعوب، أن يكون لهذا المثقّف سلطة وأثر.

• وأمّا ترهّل أدائه، فمِنَ التجنّي إرجاعُه إلى «خيانة المثقّف» المبادئَ التي نَدبَ نفسه بادئ الأمر للدفاع عنها. إن القراءة النقدية التاريخية تقدّم المسألة على نحو آخر. فالتحوّلات التي شهدها العالَم نهاية الحرب الباردة بسقوط الاتحاد السوفياتي، واستشراء مفاعيل عولمة قيم الغالب أخرجا العالَم من سياقه الأول وأدرجاه في سياق جديد: ضمور الاحتفاء بـ«كائن المعنى»، وطغيان نزعات تسليع كلّ شيء، وسيطرة مبدأ المصلحة. عصفت التحوّلات بالروابط المجتمعية وبالمؤسّسات التقليدية وبالدولة نفسها، والمثقّف سليل كلّ ذلك. فهو إذن ضحية من ضحايا الزمن الجديد. وأن يُطلب منه اليوم أن ينهض بالأعباء التي كان ينهض بها، فهذا أمر لا معقولية له لأنه، بإيجاز - غير تاريخي. نعم، يوجد اليوم مثقّفون.. بل يوجد مثقّفون كبار، غير أن المثقّف الهُووي (بمحدّدات هويته الستّة مجتمعة) ما عاد موجودًا. إن بديلًا له جاء بمجيء الزمن البديل لزمنه: الـ«ثينك تانكس».

• وأمّا الخبير، فالتنصيص على أنه أميركي النشأة والسياق شرط أساسي لفهم طبيعة نشاطه وتبيُّن الاختلاف النوعي بينه وبين المثقّف. إن من طبائع الأمور أن يحمل الغالب معه أدوات تغلّبه. وإن من استتباعات الغلبة أن يقلّد المغلوبُ الغالب. وقد تمدّدت مجالات النفوذ الأميركي، وتوسّعت دوائر الهيمنة، وكان للـ«ثينك تانكس» أدوار مهمّة في تحقيق ذلك. كانت نِصْفًا، وكانت القوّة المادّية نصف أميركا الثاني (ثينك/ فكر + تانك/ دبابة). وأعطى الالتحام التفاعلي بين مراكز الفكر ومصالح الدولة/ الموسّسة وضعية ولاء وانتماء. أصبح الفكر متخصّصًا وقطاعيًا و«ملتزمًا» بأدوار تحدّدها المصلحة. عمل الخبيرِ عمل مُمَهْنَن ويدخل تحت سقف «الثقافة» الأميركية.

• وأمّا التساؤل عن دور المثقّف العربي في سياق التحوّلات التي يعيشها بعض البلاد العربية، فهو إن وُضع في سياقه العالمي أو العربي (هزيمة ٦٧، غزو الكويت، حرب الخليج...) فقد كثيرًا من معقولية طرْحه. وقد يكون المعوَّل عليه في المستقبل وجودَ «ثينك تانكس» عربية فعّالة ومنتجة، وقادرة لا فقط على اقتراح الدراسات والحلول، بل أيضًا على توجيه سياسات التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية توجيهًا يستهدف الإنسان العربي في المقام الأول.

مراجع إضافية

١- العربية

سعيد، إدوارد. **المثقَّف والسلطة**. ترجمة محمّد عناني. القاهرة: رؤية للنشر، ٢٠٠٦.

سكوت، جون. **علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية**. ترجمة محمّد عثمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

٢- الأجنبية

Books

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Harvard University Press, 1962.

Charle, Christophe. *Naissance des «intellectuels»: 1880-1900*. Paris: Les Ed. de Minuit, 1990. (Le Sens commun)

Fussler, Jean-Pierre. *L'Intellectuel et le pouvoir, Colloque de Strasbourg, oct. 1982*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 1982.

Hourmant, François et Arnauld Leclerc (dirs.). *Les Intellectuels et le pouvoir: Déclinaisons et mutations*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012. (Essais)

Periodical

Bodin, Louis and Jean Touchard. «Les Intellectuels dans la société française contemporaine: Définitions, statistiques et problèmes.» *Revue Française de Science Politique*: vol. 9, no. 4, December 1959.

عبد العلي حامي الدين*

المثقّف في السياق العربي الإسلامي
سؤال الإصلاح السياسي في المغرب في بداية القرن العشرين

أنتجت نخبة «العلماء» الإصلاحيين المغاربة في بداية القرن العشرين كتلة من النصوص السياسية التي تعبّر عن تطلعات جديدة نحو إعادة تنظيم السلطة انطلاقًا من حمولة معرفية وثقافية تنهل من التراث الفكري الإسلامي، وتحاول تجديد قواعد الحكم، مستلهِمةً بعض التجارب الدستورية الناجحة في أوروبا، مع الانشداد في الوقت نفسه إلى مفاهيم التراث السياسي الإسلامي.

اضطلع العلماء بأدوار متعددة داخل المجتمع المغربي، واستطاعوا أن يشكّلوا «فئة» اجتماعية تُعَدّ من أعيان المدينة التي يقطنون فيها، إمّا بسبب المناصب والرتب الإدارية، وإمّا بوصفهم شخصيات لها تأثير كبير في تشكيل الرأي العام، تستمع إليها وتثق بها شريحة عريضة من أفراد المجتمع، وهو ما أدى إلى تعزيز دورها الاجتماعي والسياسي.

شكلت قضية الحكم وتنظيم السلطة مجالًا اهتمت به النخبة الإصلاحية، وقدمت بصدده تصورات مختلفة؛ فقد طرحت إشكالية الإصلاح السياسي في المغرب منذ نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين، بفعل انتشار بعض بوادر الوعي في أوساط «النخبة» بأن تتوفَّر البلاد على دستور هو الضامن للحرية من جهة، وهو من جهة أخرى الوسيلة لحماية استقلال البلاد وبناء دولة تقوم على أسس عصرية، وتقاوم حكم الاستبداد والسلطة المطلقة. وقد انطلقت المحاولات الدستورية الأولى من زاوية إصلاحية تحاول إيجاد صيغة قانونية عملية تنظم وضعية الحكم، وتسمح لممثّلي السكان بالمشاركة الفعلية في تدبير شؤون الوطن عن طريق إقامة مؤسسات دستورية، تكون قادرة على مواجهة المخاطر الأجنبية المحدقة بالبلاد.

* أستاذ العلوم السياسية في جامعة محمد الخامس – الرباط.

على الرغم من كون ثقافة النخبة المتنورة آنذاك (العلماء) في أصولها ثقافة شرعية- دينية، فإنها كانت منفتحة على الثقافات الأخرى، الشيء الذي جعلها تتفاعل بشكل إيجابي مع حركة الإصلاح التي عرفتها البلاد الإسلامية في المشرق وكانت لها آثار عميقة في ثقافتها الدستورية.

في هذا البحث استعراض لنماذج من المثقَّفين في السياق العربي الإسلامي، وبالضبط من النخبة المغربية، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

تحكم استخدامَ مفهوم المثقَّف لوصف النخبة الإصلاحية لبداية القرن اعتباراتٌ علمية بالدرجة الأولى؛ ذلك أن هذه النخبة كانت تمتلك قدرًا معتبرًا من المعرفة السائدة، كما كانت تتمتع بالمسافة النقدية اللازمة تجاه السلطة. لقد كانت هذه الفئة المتنورة «تحتكر» سلطة المعرفة الدينية وتتسلح بأدوات تأويل النصوص الشرعية، كما أنها كانت مبادرة إلى طرح مجموعة من المبادرات الإصلاحية في المجال السياسي، وهي مبادرات اعتُبرت جديدة في السياق المغربي.

أنتجت نخبة «العلماء» المغاربة في بداية القرن العشرين كتلة من النصوص السياسية التي تعبّر عن تطلعات جديدة نحو إعادة تنظيم السلطة انطلاقًا من حمولة معرفية وثقافية تنهل من التراث الفكري الإسلامي، وتحاول تجديد قواعد الحكم، مستلهِمة بعض التجارب الدستورية الناجحة في أوروبا، مع الانشداد في الوقت نفسه إلى مفاهيم التراث السياسي الإسلامي.

اضطلع العلماء بأدوار متعددة داخل المجتمع المغربي، واستطاعوا أن يشكلوا «فئة» اجتماعية تُعَدّ من أعيان المدينة التي يقطنون فيها، إمّا بسبب المناصب والرتب الإدارية التي يحتلونها (قاض، مفت، ناظر وقف، مرشد، معلم في البلاط، ونحو ذلك) وإما بسبب كونهم شخصيات لها تأثير كبير في تشكيل الرأي العام، تستمع إليها وتثق بها شريحة عريضة من أفراد المجتمع، وهو ما أدى إلى تعزيز دورهم الاجتماعي والسياسي؛ «فمن خلال المكانة والسمعة التي يحتلها العالِم بين أقرانه المشتغلين بالعلوم الشرعية - رغم ما يقع من تنافس بينهم- ومكانتهم عند الجمهور الذي يستقبل آراءهم وفتاواهم ويعتقد في صوابية أفكارهم، في هذين البُعدين تكمن المنزلة الرفيعة والتقدير والاحترام الجماهيري الذي يحظى به العلماء، والذي يكفل لهم نوعًا من الاستقلالية والسند الاجتماعي والسياسي»[(١)]. وقد شكلت قضية الحكم وتنظيم السلطة مجالًا اهتم به العلماء، وقدموا بصدده تصورات مختلفة.

فقد طرحت إشكالية الإصلاح السياسي في المغرب منذ نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين، بفعل انتشار بعض بوادر الوعي في أوساط «النخبة»، أن تتوفَّر البلاد على دستور هو الضامن للحرية من جهة، وهو من جهة أخرى الوسيلة لحماية استقلال البلاد وبناء دولة تقوم على أسس عصرية، وتقاوم حكم الاستبداد والسلطة المطلقة. وقد انطلقت المحاولات الدستورية الأولى من زاوية إصلاحية تحاول إيجاد صيغة قانونية عملية تنظم وضعية الحكم، وتسمح لممثلي السكان بالمشاركة الفعلية في تدبير شؤون الوطن عن طريق إقامة مؤسسات دستورية، تكون قادرة على مواجهة المخاطر الأجنبية المحدقة بالبلاد.

(١) أبو بكر باقادر، «العلماء والدراسات الانتروبولوجية،» **الاجتهاد**، السنة ١٢، العددان ٤٧-٤٨ (صيف- خريف ٢٠٠٠)، ص ٣٧.

وهكذا، كانت المحاولات الأولى صادرة عن بعض العلماء الذين دفعتهم غيرتهم على إصلاح الأوضاع الداخلية للبلاد، إلى توجيه مذكرات ومشاريع دساتير إلى السلطان، قصد تنبيهه إلى خطورة الأوضاع ومدى انعكاسها على استقلال وسيادة البلاد، والدعوة إلى التعجيل بالإصلاح في ضوء الأفكار التي كانوا يقترحونها.

وعلى الرغم من كون ثقافة النخبة المتنورة آنذاك (العلماء) في أصولها ثقافة شرعية – دينية، فإنها كانت متفتحة على الثقافات الأخرى، الشيء الذي جعلها تتفاعل بشكل إيجابي مع حركة الإصلاح التي عرفتها البلاد الإسلامية في المشرق والتي كانت لها آثار عميقة في ثقافتها الدستورية.

في هذا البحث محاولة لتتبّع دور المثقَّف/ العالم في بلورة مشاريع الإصلاح السياسي والدستوري، وللوقوف عند محددات الوعي الدستوري الحديث عند العلماء، من خلال الوقوف على العوامل الخارجية والداخلية التي ساهمت في تشكيل الفكر السياسي وتوجيهه لدى النخبة آنذاك.

كما أنه يستعرض أهم المبادرات السياسية والدستورية التي أنجزها العلماء قبل مرحلة الحماية.

محدّدات الوعي الدستوري الحديث عند العلماء

لم ينبعث الوعي الدستوري عند العلماء المغاربة من فراغ، وإنما ساهمت في بلورته مجموعة من العوامل الخارجية والداخلية؛ فقد شهدت بداية القرن حركة دستورية مهمة في البلدان العربية وفي تركيا. وبدأت الأصداء العامة لحركة النهضة الحديثة في المشرق الإسلامي تصل إلى المغرب عن طريق الصحافة والكتب المشرقية، وعن طريق بعض الجرائد التونسية، وبواسطة الرحلات التي قام بها كثير من المغاربة إلى أوروبا، سواء كعلماء مستقلين أو كمبعوثين رسميين من قِبل السلاطين المغاربة.

كما عملت الظروف السياسية العامة التي كان يعيشها المغرب في تلك الفترة على بلورة هذا الوعي الدستوري والتحسيس بأهميته؛ فبعد الهزيمة التي مني بها المغرب أمام فرنسا في معركة إيسلي (١٨٤٤)، وبعد انتكاسة تطوان (١٨٦٠)، بدأ التفكير في أسباب الهزيمة، وانتهى بعض العلماء إلى ضرورة تحديث نظم الدولة على المستويات كافة.

وهكذا تضافرت العوامل الخارجية والعوامل الداخلية لتشكّل محددات الوعي الدستوري عند علماء المغرب في بداية القرن.

العوامل الخارجية

شكّلت العوامل الخارجية أحد أهم المصادر التي تفاعلت معها المرحلة الدستورية لبداية القرن. ويمكن التميز داخل هذه العوامل بين مصادر التأثير العربي والإسلامي ممثّلة في النضج الدستوري الذي عبّرت عنه وثيقة «عهد الأمان» في تونس، وتنظيمات ١٨٣٩ وما بعدها على عهد العثمانيين، بالإضافة إلى الوعي السياسي والدستوري الذي عبّر عنه رواد الإصلاح في البلاد العربية، خاصة في مصر. أمّا مصادر التأثير الأوروبي، فكان للرحلات المتواصلة التي قام بها المغاربة إلى البلدان

الأوروبية (فرنسا، إنكلترا، إسبانيا...) دور كبير في ترسيخ أهمية الوعي بالمسألة الدستورية، وقد سهلت الصحافة المكتوبة وظهور المطبعة عملية التلاقح مع الأفكار الواردة من المشرق العربي ومن مختلف البلدان.

- الفرع الأول: التأثير العربي-الإسلامي

يرى بعض دارسي جذور الحركة الدستورية في المنطقة العربية الإسلامية أن بداية الوعي بالمسألة الدستورية كانت في ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٧٩٨، وهو التاريخ الذي استدعى فيه بونابرت، قائد الحملة الفرنسية على مصر، الديوان العام في القاهرة، حيث كان يجتمع أعيان مصر لدى العلماء والضباط الفرنسيين، «وكان الخطاب الافتتاحي يشتمل على ميثاق حقيقي يُعَدّ أول دستور لمصر الجديدة»[٢].

كما شهدت اسطنبول في السنوات الأولى من حكم السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) مجلسًا استشاريًا يضم أغلبية مكونة من شخصيات حكومية وعسكرية قديمة. غير أن أول دستور «فعلي» في التاريخ العربي والإسلامي هو الذي عرفته تونس حين أعلن الباي محمد عهد الأمان في ٩ أيلول/ سبتمبر ١٨٥٧ (١٢٧٤هـ)[٣].

• عهد الأمان (تونس)

جاءت مبادئ العهد الأحد عشر لتكفل الحرية الدينية لغير المسلمين (المبدأ الرابع)، والمساواة أمام القانون (المبدأ الثامن)، والمساواة في الضرائب (المبدأ الثالث)، ومنع كل احتكار تجاري (المبدأ التاسع)، وحق غير المسلمين في شراء العقارات (البند العاشر). إلى جانب محكمة الشرع العليا، أنشئت محكمة للمسائل الجنائية (المبدأ السادس)، ومحكمة تجارية بمشاركة أجنبية (المبدأ السابع).

تُلي هذا العهد في أثناء احتفال مهيب بحضور القناصل وكبار الموظفين، وأقسم الباي يمين الإخلاص على تطبيقه[٤]. واتُّخذت إجراءات عملية عدة لتطبيق هذا العهد، فأُنشئ مجلس بلدي من أعيان المدينة، وشُرع في تطبيق قانون مكتوب في المحكمة الجنائية، وأقيم مجلس كبير يضم ستين عضوًا، كان عشرون منهم من أصحاب الرتب العالية في الدولة، وهو مجلس كانت له وظيفة استشارية في القضايا السياسية والضريبية التي تهم الدولة.

(٢) جاك كاني، «المراحل الأساسية للحركة الدستورية في البحر الأبيض المتوسط، وخصوصًا المناطق العربية الإسلامية الخاضعة للحكم العثماني (القرن ١٨-١٩)،» **مجلة البحث العلمي**، العدد ٢٧، ١٩٧٧، ص: ٢٧٧.

(٣) قام عالِم تونس محمد باي بتدبيج هذا العهد على غرار ما جاء في «خط همايون» و«قرار كالخانة»، وذلك لإزالة الشكاوى المشروعة التي تقدم بها الأجانب، ولاجتذاب أصحاب الأفكار الجديدة التي دخلت البلاد عبر قنوات مختلفة، ولتثبيت جذور الولاء للحكم لدى جميع فئات الشعب. يقول هذا العهد في افتتاحيته: «الحمد لله ... الذي جعل العدل لحفظ النظام في العالم كفيلًا، ونزل الأحكام على قدر المصالح تنزيلًا». وهكذا تتبوأ المصلحة العامة، وهو مفهوم أغرى الإغريق بوصف محاسنه، عرش المبدأ المضمن في تفسير الشرع، وهذا مبدأ درجت عليه السنّة الإسلامية. انظر: ملحم قربان، **من قضايا الفكر السياسي**، ص ١٨٦، وألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩**، ص ١٠٧.

(٤) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب: محاولة في التركيب**، ترجمة ذوقان قرقوط، ص ٣٠٨.

صيغت قواعد سير هذا المجلس المختلفة والضمانات الممنوحة لأعضائه في نص كان يشكّل نوعًا من ميثاق كان نابليون الثالث أول من حصل عليه في الجزائر في أيلول/ سبتمبر ١٨٦٠، وذلك خلال زيارة الباي له قام بها بإلحاحٍ من قنصل فرنسا في تونس. وصدر هذا الميثاق أو (قانون الدولة) في كانون الثاني/ يناير ١٨٦١، ونُفِّذ في ٢ نيسان/ أبريل من السنة نفسها، واستمر تطبيقه ثلاث سنوات. وفي الفترة ذاتها (١٨٥٨ - ١٨٦٣)، صدرت مراسيم تنظيمية كانت تعمّم حق التملك العقاري على الأراضي التونسية، وحق تعاطي جميع أنواع التجارة ... «وتبقى الميزة الأساسية لهذا الدستور المؤلف من ١٣ بابًا و١٤ فصلًا، هي تحويل نظام البايات المطلق إلى ‹مملكة دستورية›، وذلك بتأسيس مجلس برلماني (المجلس الكبير) وحصر السلطة التنفيذية في أيدي الباي ووزارته والتنصيص على استقلال القضاء»[٥].

يذهب جاك كاني إلى أن هذا الدستور كان «يقيم نظامًا مستلهمًا من الغرب يجعل فوق الباي نفسه مجلسًا خولت له سلطات مطلقة، ولم يعد الباي سوى عاهل دستوري يجلس على العرش دون أن يحكم»[٦].

أمّا الميزة الثانية للدستور الأول في تونس، فهي تقنين التحولات الاجتماعية المراد تركيزها في المجتمع التونسي، لأن الدستور الذي فصّل قوانين عهد الأمان أنشأ علاقات جديدة بين الحكام والمحكومين، والمواطنين الأجانب والتجار في السوق... (الفصول ٨٦-١٠٤)، وأجاز التسرب الأجنبي (الفصول ١٠٥-١١٤).

وبحسب الباحثة التونسية مازري بديرة، فإن «هذا الدستور وضع البلاد على خطوط سكة الأوربة والتغريب والازدواجية اللغوية والثقافية والإدماج في السوق الغربية، أي باختصار، على سكة التبعية، دون الظفر - رغم المحاولات المتكررة - بالخروج من هاته السكة إلى يومنا هذا»[٧]. وفي سنة ١٩٠٧، تكونت مجموعة من الشباب التونسي رسميًا وطالبت بالشروع في تطبيق دستور ١٨٦١.

وإذا كانت خصائص الحركة الدستورية الأولى في تونس على هذا النحو، فمن الثابت اليوم -كما يقول عبد الله العروي- أنه كانت هناك حركة ذات نزعة دستورية في طنجة وفي فاس... خصوصًا في الأوساط التجارية التي كانت لها علاقة ثابتة بإنكلترا، وفي وسط الصحافة حيث كانت تكثر العناصر السورية - اللبنانية، إضافة إلى التأثيرين العثماني والمصري، وما راكمته الرحلات المغربية إلى الأقطار الأوروبية من أفكار سياسية كانت باعثة على المطالبة بإدخال إصلاحات سياسية ودستورية على نظام الحكم المتبع في المغرب.

• التأثير العثماني

إذا كانت تنظيمات سنة ١٨٣٩ (أول ميثاق تركي) وتنظيمات سنة ١٨٥٦ اكتفت بإعلان الحق في الحرية الشخصية والمساواة أمام القانون من دون تمييز عرقي أو ديني، ومن دون الإشارة إلى أي

---

(٥) مازري بديرة، «عهد الأمان ودور العلماء والمتأوربين في وضع أول دستور تونسي،» **النخبة والسلطة في العالم العربي خلال العصر الحديث والمعاصر**، أشغال مؤتمر التاريخ الذي نُظم في تونس من ٤ إلى ٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩ (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٩٢).

(٦) كاني، ص ٢٧٨.

(٧) بديرة، ص ١٧٠.

نظام تمثيلي، فإن مرحلة دستورية جديدة بدأت مع ظهور جمعية سرية في اسطنبول في تموز/ يوليو ١٨٦٥ تحت اسم الشباب العثماني، وكان من أعضائها بعض الشباب التواقين إلى الإصلاحات، أملًا في إنقاذ «الأمة العثمانية» وحمايتها من التدخلات الأجنبية، فطالبوا بإحداث نظام دستوري وبرلماني ينفرد فيه بالسلطة التشريعية مجلس استشاري منتخب. وكان هؤلاء يستلهمون منظورهم للقضية الدستورية من النموذج البرلماني البريطاني، وكانت أيديولوجيتهم مستمدة من الأفكار الليبرالية لفلسفة الأنوار المستمدة من الثورة الفرنسية، بينما كان تنظيمهم ووسائل حركتهم مقتبسين من نمط المجتمعات الوطنية الإيطالية والبولونية(٨). كما أنهم كانوا يتلقون مساندة فعالة من الأمير المصري مصطفى فاضل باشا (أخي الخديوي إسماعيل باشا) الذي قام في ٢٤ آذار/ مارس ١٨٦٧ وهو في المنفى بنشر رسالة مفتوحة في جريدة **الحرية** تُعتبر إعلانًا حقيقيًا يطالب فيه منه بأن يتعهد بتزويد إمبراطوريته بدستور(٩).

في سنة ١٨٧٦، إبان عهد مدحت باشا الذي اعتنق أفكار الشباب الإصلاحي، صدر أول دستور عثماني، غير أن تطبيق الدستور بقي خاضعًا لإرادة السلطان الذي ظل مترددًا سنتين، حتى شباط/ فبراير ١٨٧٨، فأُجّل انعقاد البرلمان، وأُوقف العمل بالدستور حتى ٢٠ آب/ أغسطس ١٩٠٨، بعدما أُسست جمعية «تركيا الفتاة» وبرزت «لجنة الاتحاد والتقدم» في إثر «الجمعية التركية للحرية». وعمومًا، شهدت بداية القرن حركة دستورية مهمة في البلاد العربية أو عند العثمانيين، وأُنشئ مجلس الدوما (المجلس النيابي) في روسيا في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٦، وضُمّ إلى أعضائه ٣٥ منتدبًا مسلمًا. وفي الفترة نفسها، بدأت في فارس الحركة التي انتهت إلى إقامة برلمان في طهران.

• تأثير رواد الحركة الإصلاحية العربية (في مصر)

أمّا في مصر، فكان ثمة دور لكتاب رفاعة الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣) **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الذي كُتب بعد زيارة مؤلفه الطويلة إلى العاصمة الفرنسية، ونُشر بالعربية في بولاق سنة ١٨٣٤، وتُرجم إلى التركية سنة ١٨٣٩. وقد أكد الطهطاوي فيه محاسن الحرية وأهمية العمل البرلماني في فرنسا.

جاءت جهود كلٍّ من الطهطاوي في مصر وخير الدين التونسي في تونس، مواكبة على المستوى السياسي الواقعي لجهود دولة محمد علي وبعض بايات تونس الذين اشتغل معهم خير الدين. وقد ارتبطت بلزوم استيعاب «التنظيمات» داخل المجتمعات الإسلامية باعتبارها وسيلة من وسائل امتلاك التمدن وتنظيماته (مؤسساته الحديثة)(١٠).

---

(٨) للمزيد من التفاصيل انظر: Marcel Colombe, «Islam et nationalisme arabe à la veille de la première guerre mondiale,» *Revue Historique,* vol. 223, no. 1 (1960), pp. 86-88.

(٩) انظر رسالة من أمير مصري في القرن التاسع عشر للسلطان العثماني، في: كاني، «المراحل الأساسية للحركة الدستورية».

(١٠) كمال عبد اللطيف، «علمانية فرح أنطون: نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي،» **منبر الحوار**، العدد ٣٨ (ربيع ١٩٩٩)، ص ١١٥.

وفي ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٧، أعلن مصطفى كامل (مؤسس الحزب الوطني المصري الذي كان شعاره «المصريون لمصر، ومصر للمصريين») رفضه الاحتلال البريطاني، وطالب بانتخاب حكومة وطنية دستورية.

كما كان من العوامل التي أثّرت في بعث حركية دستورية في العالم العربي، وجود نخبة من الشباب العربي في فرنسا عملت على تأسيس لجنة عربية في باريس، كان على رأسها أشخاص جلّهم سوريون في المنفى. وقد وجهت هذه اللجنة إعلانًا إلى القوى العالمية نُشر سنة ١٩٠٦ صرحت فيه بأن «الإمبراطورية العربية الجديدة، المزمع تكوينها من اتحاد الأقاليم العربية الخاضعة لسلطة الباب (أي العثمانيين)، سيتم تسييرها من طرف سلطان عربي في إطار نظام ملكي دستوري ليبرالي»[١١].

كما تكوّنت بين سنتي ١٩٠٩ و١٩١٤ جمعيات عربية عدة ذات تطلعات وطنية، في موازاة مطالبها الدستورية.

وعلى وجه العموم، شهدت بداية القرن حركة دستورية مهمة لا في البلاد العربية أو عند العثمانيين فحسب، بل في روسيا أيضًا، حيث نشير هنا إلى تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٦، تاريخ إنشاء مجلس الدوما (المجلس النيابي) الذي كان يضم ضمن أعضائه خمسة وثلاثين منتدبًا مسلمًا[١٢]، وبدء حركة في فارس انتهت إلى إقامة برلمان في طهران، و«في السنة الموالية تم إنشاء أول حزب دستوري في أفغانستان»[١٣].

ساهم ظهور المطبعة في تنامي الوعي بالمسألة الدستورية عبر التلاقح الفكري بين المغرب والمشرق[١٤]، خصوصًا بعد ظهور الصحافة. وقد كانت الجرائد الأولى الصادرة بالعربية هي: **المغرب** في طنجة سنة ١٨٨٩؛ **المغرب الأقصى** سنة ١٨٩٠؛ **السعادة** سنة ١٩٠٤؛ **الصباح** سنة ١٩٠٦؛ **لسان المغرب** سنة ١٩٠٧.

وهكذا، بدأت الملامح العامة لحركة النهضة الحديثة في الشرق الإسلامي تصل بانتظام إلى المغرب مع أوائل القرن العشرين، وذلك عن طريق الصحافة والكتب المشرقية، وعن طريق بعض الجرائد التونسية، وعلى ألسنة الرحالين من الحجاج والتجار، فضلًا عن الصحافة المحلية التي راح صدورها يأخذ طابعًا منتظمًا في مدينة طنجة[١٥].

(١١) كاني، ص ٢٨١.

(١٢) كانت الدوما الثانية تضم أكثر من أربعين نائبًا مسلمًا.

(١٣) انظر: M. D. Samara, «Pan-Islamism Arab Nationalism (a Study of the Ideas of Syrian Muslim Writers, 1860-1918),» *Faculty of Arts journal* (Amman), vol. 3, no. 2 (1972), pp. 17-18.
نقلًا عن: كاني، ص ٢٨٢.

(14) Mohamed Madani, «Le Mouvement national et la question constitutionnelle au Maroc, 1930-1962,» (Diplôme d'études supérieures: Droit public, Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales, Rabat, 1981), p. 12.

(١٥) محمد المنوني، «الطابع الإسلامي للوطنية المغربية في مطالع القرن العشرين،» **حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية** (الدار البيضاء)، العدد ٢ (١٩٨٥)، ص ٤٧-٤٨.

كانت مجلة **المنار** من أهم المجلات التي لقيت إقبالًا في أوساط النخبة المغربية في تلك الفترة [١٦]. وفي هذا الصدد نذكر ما كتبه الشيخ رشيد رضا، للدلالة على مدى تفاعل المغاربة مع المطالب الإصلاحية في المشرق، إذ روى: «كان بعض وزراء السلطان العزيز كتبوا إلى صاحب المنار، يرغبون أن يختار لهم رجلًا مصلحًا، يجمع بين العلوم الشرعية ومعرفة السياسة والإدارة، حتى يستعينوا به على إقناع السلطان بإصلاح البلاد وفق المناهج التي تدعوهم إليها مجلة (المنار)، وقد اطّلع الأستاذ محمد عبده على العرض المغربي، فجنح الشيخ الإمام للذهاب إلى المغرب بنفسه، ولكنه أيقن أن التدخلات الأجنبية تحول دون ذهابه وإقامته هناك، سيما وجماعة السلطان يطلبون أن يكون الأمر سرًّا، وهنا اختار صاحب (المنار) أن يكلف بهذه المهمة السيد عبد الحميد الزهراوي فلم يتيسر إرساله»[١٧].

إن العمل على إقحام المغرب الأقصى ضمن حركة الإصلاح ظهر أيضًا من خلال التفاعل الثقافي والإعلامي الذي جمع المشرق بالمغرب، وعبر المراسلات التي ربطت أطرهما الفكرية والثقافية (من ذلك رسالة محمد عبده إلى القاضي مولاي إدريس بن مولاي عبد الهادي، طلب فيها من قاضي القرويين أن يبعث إليه بالنسخة الخطية لمدونة الإمام مالك لطبعها في مصر، ورسالة العلامة المهدي الوزاني إلى محمد عبده بشأن موضوع الضجة التي أثارتها الفتوى التي أجاز بمقتضاها محمد عبده طعام أهل الكتاب وذبائحهم)؛ فالمغرب ظل حاضرًا بأحاسيس المشرق ووعي مفكريه (فقد كتب رشيد رضا في **المنار** عن القضية المغربية غداة مؤتمر الجزيرة الخضراء: «وإذا أرجعت المسببات إلى أسبابها تبين لك أن الذي حال بين أهل مراكش وبين الانتفاع بما ذكرنا وذكرهم به غيرنا هو الجمود على التقاليد، والاتكال على أصحاب القبور، فهاتان العلتان هما المانعتان من فهم الحق، ومن كل تغيير يدعى إليه المقلد للآباء المفوض أمورهم إلى من اتخذهم أولياء».

هكذا إذن نلاحظ طبيعة التأثير الذي خلّفته الحركة الإصلاحية، كما تبلورت في المشرق، لدى النخب المغربية السياسية والفكرية، ونقف على عمق التفاعل الذي طرح المغرب العربي بمقتضاه قضية

---

(١٦) يذكر رشيد رضا أنه كان يرسل -من أول نشأته- إلى وزير خارجية المغرب الأقصى وغيره من أكابر البلاد مجلة **المنار**. انظر: **المنار**، السنة ٦، العدد ١٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٣) ص ٦٠٩، مذكور كذلك في: المنوني، «الطابع الإسلامي،» ص ٥٦.

(١٧) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: وفيه تفصيل سيرته وخلاصة سيرة موقف الشرق وحكيم الإسلام السيد جمال الدين الأفغاني**، ج ١، ص ٨٧٠.

على الرغم من عدم زيارة محمد عبده للمغرب (ولو أن أنور الجندي يذهب إلى أن محمد عبده زار المغرب الأقصى، انظر: أنور الجندي، **الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا** (القاهرة: الدار القومية، ١٩٥٥)، ص٣٠، فإن مكانة الدعوة تجاوزت حدود الأصداء إلى التأثير والفعل في مضمار إخصاب مفهوم الإصلاح وتطوير حركته، بل فتحت له آفاقًا ضمن دينامية النشاط الوطني؛ فمن منطلق إيمانه بضرورة «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدِّين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى الينابيع، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وصفها الله لترد من شططه.. وإصلاح اللغة العربية»، سيحصل التواصل بين محمد عبده والنخبة المغربية، سياسية أكانت أم فكرية، لنقرأ مقتطفات من الرسالة التي بعث بها محمد عبده إلى السلطان عبد العزيز يدعوه فيها إلى الإصلاح الديني والتعليمي، فيقول: «وصل إلى أسماعنا ونحن في ديارنا، أنباء ما وجه إليه همه، وشحذ لبلوغه عزمه، من النهوض ببلاده إلى الإصلاح، والسير بها في منهج الفوز والفلاح، وتلونا ما نشر من أوامره الكريمة، ووعينا ما تضمنه من القواعد القويمة، فتجددت في سلامة تلك البلاد آمالنا، واشتغلت بأحاديثها أفكارنا وأقوالنا، ولما كان الإصلاح الذي يقصده المولى، إنما يتم برعاية الدين والرجوع إليه في كتابه المبين، وسنّة صاحبه الأمين، ثم النظر في أقوال وأعمال السلف الصالحين، لتعرض على ذلك كله أعمال الحلف المحدثين، تعلقت الآمال بأن يكون لمولانا لفتة إلى العلوم الدينية، وإحياء ما مات منها ونشر ما طوي من كتبها، لتتأدب النفوس بأدبها وتحيى القلوب إذا اتصلت أسبابها بسببها..».

انظر امحمد مالكي، **الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة اطر،حات الدكتوراه ٠٢)، ص٣٣٢ وما بعدها.

الإصلاح الديني والسياسي كبديل لصون الهوية واستنهاض وعي مكوناتها في أفق مقاومة الاستعمار الذي وجد في الإجهاز على كل ما هو رمزي مدخله السياسي والأيديولوجي لتأكيد ذاته وترسيخ أسسه في التوسع والاحتلال.

أمّا الجرائد الشرقية التي كانت تصل إلى المغرب، فمنها **الأهرام** و**الوطن** البيروتية و**اللواء** و**المؤيد**. ومن صحف تونس: **الرائد** و**الصواب** و**الحاضر** و**إظهار الحق**، ومن صحف الجزائر: **كوكب إفريقيا**.

وتجدر الإشارة إلى أن جسور التواصل بين الفكر السياسي المغربي والأفكار الدستورية التي بدأ العالم يعرفها، كانت تتم على مستويات عدة، من بينها: النخبة الواعية التي درست في أوروبا وتبوأ بعضها مناصب سامية في الدولة، وكان منها: الزبير سكيرج وأحمد الجبلي والظاهر بن الحاج الاودي والطيب المصطفى بن عبد السلام الزاودي الطنجي، وأسماء أخرى متعددة[١٨].

كما تأثر بعض المغاربة الذين أقاموا طويلًا في الشرق العربي، ثم عادوا في تلك الفترة إلى وطنهم، من بينهم محمد بن مصطفى بن محمد بن سعد التلمساني، ثم التازي، والحاج علي زنيبر السلوي (الذي تقدم بمشروع تنظيمي مهم لإصلاح السلطة) وعبد الله القباج الفاسي ومحمد بن إدريس بوعشرين المكناسي[١٩].

ويذكر محمد بن الحسن الحجوي أن الحاج محمد القباج الفاسي، أحد التجار المغاربة الذين ساحوا في الشرق قبل عودتهم إلى فاس، هو من تلامذة جمال الدين الأفغاني، وكان يحضر دروسه الليلية التي يلقيها على محمد عبده وأقرانه، وهناك كان رفيقًا للشيخ الإمام ومحمد المويلحي وسعد زغلول وعبد الله نديم...

كان لمثل هذه الروافد دور كبير في التوعية السياسية، ومن النماذج الحية والواضحة على ذلك يُذكر القائد عبد الله بن سعيد السلوي، العضو في دار النيابة في طنجة. وكان من المبادرات التي أقدم عليها رسالة صارخة بعث بها من طنجة إلى فاس وأخبر فيها ببعثة طاياندي التي خرجت من طنجة قاصدة فاس، ثم استعرض مطالب السفير الفرنسي وحللها، وانتهى إلى أن الغاية منها هو التدرج في الاستيلاء السلمي على المغرب. وهنا ألحت الرسالة على ضرورة تصلّب ولي الأمر أمام هذه المقترحات، وأشارت بعرضها على العلماء والأكابر ليقولوا فيها رأيهم...

كان الوطنيون المغاربة آنذاك على صلة برواد الجامعة الإسلامية أو حزب الاتحاد والترقي، وكانت لهم علاقات وطيدة ببعض الرموز الفكرية الشهيرة في العالم العربي الإسلامي، ومن بينهم العالِم التونسي محمد خير الدين، مبعوث جمعية الاتحاد والترقي، حيث أقام بمدينة مراكش وكان له اتصال بالشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني[٢٠].

(١٨) المنوني، «الطابع الإسلامي،» ص ٤٨.
(١٩) المصدر نفسه.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

كما نشير إلى العالِم السوري عبد الكريم بن السيد عمر بن مصطفى بن الشيخ مراد الشامي الطرابلسي، ثم المدني الحنفي، مبعوث الشرق إلى المغرب، وكان قد ورد على فاس سنة ١٩٠٦ ونزل في الزاوية الكتانية. وقد اشتهر عبد الكريم مراد بتدوينه مشروعًا دستوريًا - إصلاحيًا مطولًا، قدمه إلى السلطان عبد العزيز بعد مؤتمر الجزيرة، واقترح فيه لحفظ استقلال المغرب تأسيس مجلس نيابي، ووضع دستور مغربي.

كما عرفت مدينة طنجة نزول عدد من اللبنانيين الذين ساهموا في تكوين الكثير من الكتّاب المغاربة، ومن بينهم: وديع كرم، محرر جريدة ومجلة **الصباح** ثم جريدة **السعادة**، وأخوه ميشال كرم، صاحب مكتبة تجارية في طنجة، وفرج الله نمور، مدير جريدة **لسان المغرب**، وأرتور نمور رئيس تحريرها، والشيخ نعمة الله الدحداح الذي صار - من بعد - محرر جريدة **الفجر**.

- الفرع الثاني: التأثير الأوروبي

شكلت الرحلات المغربية إلى أوروبا فرصة للنخبة الوطنية ممثّلة في المبعوثين الرسميين للسلاطين المغاربة، للاطلاع على التجارب السياسية لهذه الدول، وللتطور الدستوري الذي حققه، ولطرق تدبير العلاقة بين الحاكمين والمحكومين.

وهكذا نجد أن أحمد بن محمد الكردودي، صاحب **التحفة الحسنية للحضرة السنية الإسبنيولية**(٢١) التي وصف فيها النظم العسكرية والاقتصادية والسياسية الإسبانية في عهد الملك الفونسو الثاني عشر (الذي توفي حين حل الكردودي في مدريد)، وجد فرصة للاطلاع على النظام الدستوري للمملكة الإسبانية، وعلى رأسه مؤسسة ولاية العهد التي لا يترك وجودها مجالًا للفتن بين الناس بعد موت الملك. ولمّا لم يكن المغرب يتوفّر على مؤسسة دستورية مماثلة، فإنه كان عرضة للفتن بعد وفاة كل سلطان، وهذا ما جعل الكردودي يعقد مقارنة بين البلدين في هذا المجال، مستحسنًا النموذج الإسباني.

كما ألّف الحسن الغسال كتاب **الرحلة إلى إنجلترا**(٢٢) يروي خلاله وقائع زيارته إلى لندن في بعثة أوفدها السلطان عبد العزيز سنة ١٩٠٢ لتهنئة الملك إدوارد السابع بعد تتويجه ملكًا. وقد وصف الغسال القوة التي تتمتع بها هذه الإمبراطورية الاستعمارية اقتصاديًا وتكنولوجيًا (الطاقة البخارية)، ولم يخف انبهاره بالنظم الديمقراطية الدستورية التي ترتكز عليها الملكية البريطانية. وقد توقف الغسال بإعجاب كبير عند البرلمان الإنكليزي وهو يؤدي وظائفه التشريعية، ونجد أول مرة كاتبًا مخزنيًا يذكر وجود «أحزاب حكومية ومعارضة»، مبينًا الأدوار والوظائف التي تؤديها هذه الأحزاب داخل ما يسمّيه دار مجمع نواب الأمة وخارجها. وليس غريبًا أن نجد اسم الحسن الغسال ضمن قائمة ممثّلي الأمة المغربية في مجلس الأعيان الذي أسسه السلطان عبد العزيز(٢٣).

(٢١) حققها عبد الوهاب بنمنصور ونُشرت ضمن مطبوعات القصر الملكي.
(٢٢) كانت مخطوطة في الخزانة العامة قبل أن ينشرها عبد الهادي التازي في مجلة **المناهل**.
(٢٣) عبد السلام الحيمر، ملحق بيبليوغرافي، في: **بصمات**، العدد ٥ (١٩٩٠)، ص ١٥٩.

نذكر أيضًا الوزير عبد الله الفاسي الفهري الذي ألّف **الغصون الكاسية بأزهار وصف الديار الباريسية، أو حيفة التعريس في وصف ضخامة باريس** الذي يحكي فيه عن رحلته[٢٤] إلى باريس سنة ١٩٠٩ في عهد السلطان عبد الحفيظ. ويذكر الكاتب أنه أقام في باريس مدة سبعة عشر شهرًا جعلته يقتنع بأن هذه المدينة هي المصدر الذي تفجرت منه ينابيع العلوم والمعارف العصرية بسائر الأصقاع... ويشيد الفاسي بعلماء المدينة وفنانيها وفلاسفتها، أمثال ديكارت وروسو وفولتير وديدرو ومنتسكيو وباسكال... ويصف، كسابقيه، مجلس الشيوخ والبرلمان والأحزاب السياسية، ويذكر دور الصحافة في بلورة رأي عام قوي وفي تعبئة المجتمع المدني الفرنسي...

غير أن الإحالة إلى وصف بعض مظاهر المد الديمقراطي (..) الذي تخلل أدب رحلات المغاربة إلى أوروبا، لا تعني أن أصول المد الدستوري الذي عرفه المغرب في العقد الأول من القرن العشرين تكمن في مثل هذه التصورات، التي يبدو أنها ارتسمت لدى النخبة المثقّفة المغربية عن الحركة الدستورية الغربية، لأن التسليم بحقيقة التفاعل مع الأوروبيين لا يعني بتاتًا أن المشاريع الإصلاحية في المجال السياسي التي طرحت في المغرب خلال هذه الحقبة، جاءت مسايرة للتطور الغربي في هذا الصدد، بحيث «إن أثر الحركة الدستورية الغربية لم يتعد في هذه المشاريع مستوى الشكل دون أن يتجاوزه إلى الجوهر، فالتجديد هنا تجديد شكلي، لجوهر الضوابط الإسلامية الخاصة بمشروعية السلطة»[٢٥].

العوامل الداخلية

شكّلت الهزائم المتتالية أمام الجيوش الأوروبية بعد أواسط القرن التاسع عشر أهم الأحداث السياسية التي سمحت للعلماء بإعادة طرح السؤال المحوري في حركة النهضة العربية بالمشرق، وهو: لماذا تخلّف المسلمون وتقدم غيرهم؟ وقد ساهمت الظروف السياسية الممهدة للتدخل الاستعماري في بلورة العلماء لإجابات مختلفة عن أسباب الهزيمة، وهو ما سمح بإنتاج فكر سياسي أعاد سؤال العلاقة بين العلماء والسلطة.

- الفرع الأول: الظروف السياسية

بعد الفشل الذي مُني به المغرب أمام فرنسا في معركة إيسلي ١٨٤٤، تعرض مرة أخرى لانتكاسة في حرب تطوان سنة ١٨٦٠ مع الإسبان، وهو ما دفع السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩-١٨٧٣) إلى طرح سؤال التحديث على العلماء المغاربة، وحثّهم على «التدبر والتفكير في أسباب الهزيمة وظروفها. وقد تنبه المغاربة إلى أن الأنظمة العتيقة في الجيش وفي الدولة لم تعد مجدية إزاء التقدم الأوروبي الحديث، وتكوّن في نفوس القادة شعورهم بالحاجة للتجديد وانتحال وسائل التقدم والنهوض»[٢٦]، فألّف العلّامة محمد بن عبد القادر الكردودي **كشف الغمة في بيان أن حرب**

(٢٤) أعاد نشر هذه الرحلة سعيد علوش في مجلة آفاق (اتحاد كتاب المغرب).

(٢٥) عبد اللطيف حسني، **الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية: دراسة في تطور الأفكار السياسية، ١٨٠٠- ١٩١٢**، تقديم عبد الله إبراهيم (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص ٨٦-٨٧.

(٢٦) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** (تطوان: دار الطباعة المغربية، [د. ت.])، ص ٨٦.

النظام واجب على هذه الأمة[٢٧]، وهي دعوة قوية لتجديد التنظيم العسكري بمقتضى القواعد الحديثة، واهتم غيره بضرورة إصلاح الأوضاع الاقتصادية للتحرر من الموارد الأجنبية. وألّف القاضي محمد الفلاق السفياني[٢٨] كتاب **تاج الملك المبتكر ومداده من خراج وعسكر** بعد حرب تطوان بحوالى سنتين، حاول أن طرح فيه نظرته بشأن إشكالية تحديث القطاع العسكري الذي ربطه بتحديث نظام الدولة. وعلى خلاف معاصريه، تجاوز الحجج الفقهية، واعتبر أن الاستعداد (القوة) ينبني على أصول تقنية علمية منطقية مشتركة. وكتب الغالي بن محمد اللجائي[٢٩] **مقمع الكفرة بالسنان والحسام في بيان إيجاب الاستعداد وحرب النظام** دافع من خلاله بكل الحجج الفقهية الممكنة عن جواز اقتباس التقنيات الحديثة من أوروبا[٣٠].

لم يفوّت هؤلاء العلماء فرصة استفتاء السلطان لهم، ليعبّروا عن آرائهم تجاه نظام الحكم القائم. وهكذا احتلت مشكلة «الخلافة» (بما تعنيه من نظام الحكم النموذجي في التصور الإسلامي) حيّزًا مهمًّا في الكتابات المغربية خلال هذه المرحلة، والتي اعتبرتها المصدر الأساسي الوحيد لحل الأزمة: فـاللجائي في **مقمع الكفرة** ... والفلاق في **تاج المبتكر** ... والسملالي في **عناية الاستعانة** ... يرددونها في كل فصل من فصول كتبهم. كما أن المؤرخ اكنسوس محمد افتتح مقدمة كتابه (**الجيش العرمرم...**) بالحديث عن الخلافة وأهميتها، وخصص العربي المشرفي خاتمة كتابه (**طرس الأخبار**) للحديث عن أهمية الخلافة ودورها في حل الأزمة ومواجهة الغزو الاستعماري.

عمومًا، لا يخلو كتاب أو بحث أو رسالة صغيرة، مهما كان حجمها، من الكلام على الخلافة في هذه المرحلة، وهو ما يؤكد أن الحل السياسي هو الحل الأساسي للخروج من الأزمة في نظر العلماء خلال هذه الفترة الدقيقة[٣١].

كما تناولت النخبة المغربية خلال هذه الفترة الشروط الواجب توافرها في الخليفة؛ هذه الشروط التي تبيّن تصور النخبة المغربية آنذاك لمؤسسة الرئاسة ولنمط العلاقة التي تحكم رئيس الدولة (الخليفة) مع المواطنين (رعاياه). كما تُبرز بشكل جلي التأثر الواضح للنخبة المغربية بالفقه السياسي الإسلامي، وبإنتاجات العلماء الذين عاشوا في القرون العشرة الأولى من الهجرة، أمثال: أبو الحسن الماوردي وابن تيمية وابن القيم وأبو يعلى الفراء وابن خلدون.

يتضح من خلال ما سبق أن التفكير في تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم شغل العلماء قبل مرحلة الحماية، ودفعهم إلى البحث في سبل جديدة للتنظيم السياسي والدستوري، ومحاولة الكشف عن

(٢٧) طبع على الحجر بفاس سنة ١٣٠٣هـ/ ١٨٨٥م، ومنه نسخة جيدة في المكتبة العامة لتطوان، تحت رقم ٦٨٩.

(٢٨) أبوعبد الله بن محمد الفلاق السفياني الأمغيطني العبدلاوي، توفي سنة ١٨٩٥م/ ١٣١٨هـ..

(٢٩) الغالي بن محمد اللجائي العمراني الحسني توفي ١٨٧٢م/ ١٢٨٩هـ، انظر: **البحث العلمي**، العدد ١٩ (١٩٧٢)، ص ١٠٣-١٠٨.

(٣٠) لمزيد من التفاصيل بشأن استفتاء هذا السلطان للعلماء انظر: محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، ج ١، ص ٨٠ و٣٣٥، حيث يستعرض أسماء العلماء العشرة الذين توجّه إليهم السلطان بالاستفتاء.

(٣١) لمزيد من التفاصيل، انظر: أحمد العماري، «نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب نموذجًا،» (دكتوراه الدولة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، جامعة فاس، ١٩٩٢)، ص ٤٣٧ وما بعدها.

تقنيات حديثة لتنظيم الهياكل المخزنية الهشة، والحد في الوقت نفسه من سلطات السلطان المطلقة[٣٢]، وهو ما يعبّر منذ البداية عن أن هناك تلازمًا قويًا بين الدِّين (العلماء) والسياسة (السلطان) انتهى إلى تأسيس قاعدة سياسية مترسخة في ذهنية المجتمع، يقوم عليها النظام السياسي والدستوري، وهي أن «الدِّين والملْك متلازمان، لا غنى لأحدهما عن الآخر: فالدِّين أس الملْك، والملِك حارسه، وما لم يكن له أس فمهدوم، وما لم يكن له حارس فضائع»[٣٣].

انطلاقًا من حقيقة هذا التلازم بين الدِّين والدولة، اعتبر علماء المغرب في نهاية القرن التاسع عشر أن توفير الشروط لمواجهة التهديد والغزو الأوروبيين وتحصيل القوة المادية والمعنوية رهينا تحقيق هذا التلازم بين الدِّين والسلطان، وهو ما يعبّر عنه مصطلح الخلافة كفلسفة مؤطرة لنظام الحكم.

بوفاة الملك الحسن الأول سنة ١٨٩٤، تولى الحكمَ المولى عبد العزيز الذي كان صغير السن وقليل الخبرة وناقص الإحساس بالمسؤولية. ولذلك، كان رئيس الدولة الفعلي في تلك الفترة هو أحمد بن موسى الذي توفي سنة ١٩٠٠[٣٤].

تميزت هذه المرحلة بأن تزايدت في المغرب الأطماع الأجنبية التي استغلت أوضاع الظلم السياسي والقهر والقمع والضعف الاقتصادي وتنامي الفقر والجهل والصراع القبلي، لتركز عناصر التغلغل الاقتصادي الأوروبي، وتزيد من تأزيم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للسكان، خصوصًا أمام هشاشة البنى السوسيوسياسية وعدم قدرتها على مواجهة المد الاستعماري الغربي، الذي وصفه الناصري[٣٥] بقوله: «... وما منهم إلّا من استأسد وتنمّر، وليس في وجوههم من الحياء علامة ولا أثر، ولا يقبلون موعظة إذ ليسوا من أهل الفكر، فلا يمكن دفعهم إلّا بجيش عظيم وعسكر، يصاح فيهم بالنهي وهم في طغيانهم يعمهون، ولا يلتفتون إلى من نهاهم، بل لا يشعرون ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما ينذرون...»[٣٦].

يُظهر هذا النص مدى قوة التدخل الأجنبي في المغرب (استأسد وتنمّر)، وعدم الاستعداد للحوار والتفاهم (ولا يقبلون موعظة)، وهو ما جعل الناصري يقر باستحالة دفع التدخل الأجنبي «إلّا بجيش عظيم وعسكر»؛ ذلك أن هذا التدخل هو السبب الحقيقي وراء تردّي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية

(٣٢) عبد العزيز لوزي، «المسألة الدستورية على ضوء التجارب الديمقراطية في المغرب،» (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الإدارة، المدرسة الوطنية للإدارة، الرباط، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٥).

(٣٣) **مقمع الكفرة بالسنان والحسام في بيان إيجاب الاستعداد وحرب النظام** (مخطوط: الخزانة العامة بالرباط، رقم غير واضح)، ص ١١٦؛ **عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة** (مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ٤٨٠ د)، ص ٨٠؛ **المفاخر العلية** (مخطوط: الخزانة العامة بالرباط، رقم غير واضح)، ص ١٥١.

(٣٤) هناك نصوص طويلة ذكرها المشرفي في **الحلل البهية**، تعرّض فيها لانحلال خلق بعض المسؤولين الكبار من الوزراء والحجّاب، مثل الحاجب أحمد بن موسى، والثراء الفاحش الذي وصل إليه من خلال اختلاس أموال الشعب.

(٣٥) وكانت الفترة التي عايشها الناصري زاخرة بمظاهر تقهقر المغاربة أمام الأوروبيين، وتجسدت هذه المظاهر في الهزائم العسكرية (هزيمة إيسلي..)، والانتكاسات الاقتصادية التي جسدتها الاتفاقية الانكليزية - المغربية لسنة ١٨٥٦، كما عايش انتكاسات سياسية كانت في مجملها تتلخص في المساس بالسيادة المغربية كمشكلة الحمايات الخاصة، وتفويت الأراضي للأجانب في البوادي وحول أهم المدن، وارتفاع أعداد الأجانب في البلاد.

(٣٦) أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ٩ ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٤-١٩٥٦)، ج ٩، ص ١٣١.

للمغاربة وانتشار الفقر والمرض... وبهذا المعنى يقول الناصري في نص آخر: «... إعلم أن أحوال هذا الجيل الذي نحن فيه قد باينت أحوال الجيل الذي قبله غاية التباين، وانعكست عوائد الناس فيه غاية الانعكاس (...) بحيث ضاقت وجوه الأسباب على الناس، وصعبت عليهم سبل جلب الرزق والمعاش (...)، والسبب الأعظم في ذلك ملابسة الإفرنج وغيرهم من أهل الأوربا للناس وكثرة مخالطتهم لهم، وانتشارهم في الآفاق الإسلامية»[٣٧]. وهكذا تقلص دور المخزن أمام الضغط الأوروبي، وبدأ السلطان عبد العزيز، خصوصًا بعد وفاة باحماد، يبسط يديه للأجانب ليقترض ويتلقى النصح رغم أنفه. وبدأ «النظام السياسي» يفقد في شخص الملك الشرعية التي كان يتوفّر عليها حتى زمن مولاي الحسن[٣٨].

وجد فقدان الشرعية هذا محور ارتكاز لدى العلماء الذين أصبحوا يشكلون نواة المعارضة[٣٩]، باعتبارهم قاعدة الحياة الاجتماعية في النظام المغربي «الإسلامي». وقد أدّوا دورًا أساسيًا في تلك المرحلة في تجديد نخبة المخزن، وذلك بدعمه بـ«أهم الموظفين في القضاء، وفي التعليم وفي الفتوى، وفي بعض المناصب الإدارية الأخرى: فهم يساهمون في الإنتاج ويتدخلون في الشؤون العامة، ويلعبون دورًا قياديًا في مجتمع تقليدي»[٤٠].

وهكذا برز دور العلماء مع توقيع السلطان عبد العزيز على اتفاقية الجزيرة الخضراء سنة ١٩٠٦؛ هذه الاتفاقية التي اعتُبرت، مع ما تضمنته من بنود، تفريطًا في حقوق الأمة المغربية، الأمر الذي دفع بكثير من العلماء إلى مناهضتها. ويمكن أن نعتبر هذه الاتفاقية بمثابة محفز إضافي مباشر للمفكرين المغاربة للتأمل في المسألة السياسية والدستورية بشكل جدي. وقد كانت إنتاجات الفكر السياسي المغربي في هذه المرحلة تصب كلها في تجاه تعزيز آلية الشورى، وتوسيع دائرة صناعة القرار السياسي، ومناهضة الاستبداد.

من بين هذه الإنتاجات نص مشروع بن سعيد، ومشروع علي زنيبر السلوي، ومشروع دستور ١٩٠٦، ومشروع دستور ١٩٠٨. كما شكلت «البيعة الحفيظية» بشروطها بداية الوعي بالمسألة السياسية الدستورية وتجسيدها في نماذج تطبيقية عملية، وهو ما يطرح سؤالًا عريضًا حول طبيعة العلاقة بين العلماء والسلطة...

- الفرع الثاني: طبيعة العلاقة بين العالم/ المثقَّف والسلطة

يطرح موضوع علاقة العلماء بالسلطة في العالم الإسلامي إشكاليات عدة، جعلت الباحثين في هذا الموضوع ودارسيه يصدرون عن رؤى وزوايا نظر غير متجانسة، فمنهم من يعتبر أن من واجب العلماء في علاقتهم بالسلاطين «مقاومة الحاكم الظالم وإجباره على تطبيق العدل»، ومن هنا تؤكد هذه المدرسة الفكرية أن دور العلماء هو «دور وساطة بين الحاكم والمحكومين»[٤١]، وبالتالي من واجبهم

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٣٨) عبد الله العروي، **الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية، ١٨٣٠-١٩١٢** (باريس: منشورات ماسبيرو، ١٩٧٧)، ص ١٠٨، مذكور في: **مجلة تاريخ المغرب**، العدد ١ (شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٩٧.

(٣٩) العروي، **الأصول الاجتماعية والثقافية**، ص ٣٩٦.

(٤٠) أحمد عمالك، «المجتمع المغربي عند نهاية القرن التاسع عشر،» **مجلة تاريخ المغرب** العدد ١ (١٩٨١)، ص ٩٦.

(٤١) بديرة، «عهد الأمان ودور العلماء».

المساهمة في توجيه السلطة لتتخذ القرار المناسب في ضوء الشرع والدِّين، بينما يرى آخرون أن العالِم من «حيث هو وريث الرسول (العلماء ورثة الأنبياء)، فقد حمله النص الأساسي في الإسلام (أي القرآن وكذا السنّة)، مهمة ترشيد الحياة الدنيوية للمسلمين، وفق التعاليم التي أوحى بها الله لرسوله»[٤٢]، وبالتالي فإن مجال اشتغال العلماء مجال مقدس. أمّا السلطة، «فتخرج عن إطار المقدس، فهي من عمل الإنسان» ولا دخل لعالِم الدِّين فيها، فنحن إذن أمام حقلين يبدوان ظاهريًا متباينين، حقل العلماء الأوصياء على الشريعة، وحقل السلطة والسيادة ذات الطابع الدنيوي.

غير أن هذا «التمايز» لا ينطبق على الحالة المغربية وعلى وضعية المجتمعات الإسلامية بصفة عامة، ذلك أن هناك تداخلًا واضحًا بين المجالين، بين الدِّين والسياسة، بين المعرفة والسلطة، وهو ما سنتعرف إليه من خلال مساهمات العلماء في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين لإصلاح أوضاع البلاد، وعلى رأسها إصلاح الدولة المغربية.

نقصد بالعلماء ما ذهب إليه عبد الله العروي في تعريفه «طبقة» العلماء بـ«المتخرجين من المدارس الإسلامية الكبرى، كجامع القرويين بفاس ومدرسة ابن يوسف بمراكش، والذين يتمتعون بنوع من الاستقلال مهما كانت وسائل عيشهم»[٤٣]. ويركز عبد الله العروي على ظاهرة الاستقلال – النسبي طبعًا– ويستثني من هذه الطبقة كتّاب المخزن وكبار التجار، وهم أيضًا من متخرجي المدارس الدينية. وقد حاول المولى عبد العزيز تنظيم العلماء في طبقات معلومة ليحولهم إلى شبه موظفين، غير أن المحاولة جاءت متأخرة ولم تمس إلّا قسمًا ضئيلًا من المجموعة المعنية[٤٤].

غير أن استقلال العلماء لم يصل قط في المغرب إلى ما عرفته بلاد إسلامية أخرى، مثل الإيالة العثمانية، ولكنه كان حقيقيًا بحيث جعل منهم زعماء طبيعيين لسكان الحواضر كلما لحق بهؤلاء ضرر وكانوا في حاجة إلى من يعبّر عن تذمرهم.

وعندما نتأمل في بعض الردود التي كان العلماء ينجزونها، مثل الرد الذي كتبه العلماء برئاسة قاضي الجماعة في فاس سنة ١٢٩٧هـ... على طلب الدول الأوروبية بإعطاء رعاياها من النصارى واليهود الحرية الكاملة في المغرب، ومساواتهم بالمغاربة المسلمين في جميع الحقوق، نشعر بأننا أمام جمع موحد من العلماء يشكلون رابطة (حزبية أو عصبية) قائمة على العلم ومدافعة عن الإسلام والمسلمين.

والحقيقة هي أنهم كانوا «يدافعون» عن الإسلام، ولكنهم لم يستطيعوا أو ربما لم يفكروا قط في نظام يجمعهم كتنظيم محكم وقوة يتمكنون بها من إحداث الضغط، بل كانوا مشتتين يعملون بشكل فردي،

---

(٤٢) عبد اللطيف حسني، «العالم والسلطة في المغرب خلال القرن ١٩،» في: **الحركة العلمية في عصر الدولة العلوية إلى أواخر القرن التاسع عشر: أعمال الندوة المنعقدة بوجدة أيام ٩ و١٠ و١١ دجنبر ١٩٩٣**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ندوات ومناظرات؛ ٣ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٥)، ص ٣٠٠.

(٤٣) عبد الله العروي، «الجذور الاجتماعية للوطنية المغربية،» في: عبد الحق المريني (مشرف)، **مدخل إلى تاريخ المغرب الحديث: من عصر الحسن الأول قدس الله روحه إلى عصر جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله** (الرباط: وزارة الشؤون الثقافية، مركز الدراسات والبحوث العلوية، ١٩٩٦)، ص ١٨.

(٤٤) المصدر نفسه.

مثل موقف كنون أو التادلي من المكس(٤٥)، والنكبة التي تعرّض لها محمد الزرهوني لمّا خالف فتوى بقية العلماء بشأن السماح لليهود بالحمام(٤٦)، وموقف أحمد العراقي الذي رفض تسليم ذعيرة مالية للإسبان في إثر حرب تطوان، وموقف محمد بن عبد الكبير الكتاني ضد التنازلات التي قدمها السلطان عبد الحفيظ إلى فرنسا(٤٧)، ومعارضته سياسة عبد الحفيظ بصفة عامة حتى ذهب ضحية ذلك. وهكذا، كانت المواقف الفردية والممارسات الشخصية هي التي ميزت وضعية العلماء ومواقفهم وقراراتهم، رغم أن الخطاب الرسمي للسلطة أو غيرها كان يتوجه إلى العلماء كقوة جماعية، فما الذي كان يمنعهم من العمل بنظام التنظيم الجماعي؟

يبدو أن السياسة الرسمية التي كانت تسعى إلى تقسيم العلماء عبر استمالة بعضهم، وتعريض بعضهم الآخر للتنكيل والقمع، ومواجهتهم بسياسة الارتزاق المالية، إلى جانب اختلافاتهم الطرقية والمذهبية والسياسية، وغير ذلك من الأسباب، حالت دون تنظيمهم في تكتلات جماعية، وقلّلت - نسبيًا - من تأثيرهم في مجريات السياسة اليومية.

ومع ذلك، تمكن العلماء من القيام ببعض المبادرات لإصلاح جهاز المخزن(٤٨)؛ فقد كان المسجد أشبه بدار ندوة أو برلمان دائم، فيه تُقرأ المراسلات السلطانية التي كانت تتضمن عادة تعيين موظف، أو خبرًا عن حركة أو استشارة، وفيه تُعقد البيعة وتُحرر التماسات الاحتجاج. كما كانت للمساجد والجوامع في المجتمعات الإسلامية - وخاصة عن طريق خطب الجمعة- دور وسائل الإعلام المعاصرة في إبلاغ الأحداث وإخبار المسلمين بالمستجدات؛ فليس غريبًا أن نجد باي تونس - مثلًا - عند إعلان الميثاق الدستوري أول مرة سنة ١٨٥٠، يبعث بنسخ منه إلى أئمة الجوامع ليكون موضوع خطبة الجمعة، وذلك ليس بقصد الإعلام فقط، وإنما بقصد كسب الشرعية للحدث الجديد من طرف جماهير المسلمين أيضًا(٤٩). ولا غرابة إذن أن يكون العالِم المعروف بورعه واستقامته وتجنّبه أصحاب المصالح لسان حال الجماعة المتضررة من الإصلاحات المنجزة أو المقترحة من قبل الأجانب(٥٠)... فكل إصلاح هدفه تشجيع التجارة الخارجية كان يبدو للسكان وللعلماء كارثة اقتصادية واجتماعية، باستثناء الناصري الذي كان له موقف أكثر انفتاحًا على الخارج...

وهكذا، عارض العلماء سياسة المخزن التي كانت تحاول تقنين حرية التبادل التجاري؛ فقد كان القناصل يقولون للمخزن إن التجارة هي عنوان التمدن وسبيل الرفاه، وبقدر ما يكثر التجار الأجانب والمخالطون لهم من المغاربة تنمو الثروة العامة وترتفع مادة الجباية، وهو ما يمكّن المخزن من تحقيق

(٤٥) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج ١، ص ٣٧٩.
(٤٦) العماري، ص ١٣٩.
(٤٧) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج ٢، ص ٢١٨، ٢٢١، ٢٣٠-٢٣١ و٣٦٨.
(٤٨) المخزن في المغرب، بحسب عبد الله العروي هو: «الحكومة بمعناها اللغوي، أي الحكم بين هيئات اجتماعية تميل طبيعيًا إلى التسيير الذاتي (..) وله علاقات وطيدة بكل قوة من القوى الاجتماعية فيتأثر بها في تصرفاته داخليًا وخارجيًا (..) والسياسة المخزنية هي مرآة العلاقات الاجتماعية. انظر: العروي، «الجذور الاجتماعية،» ص ١٥.
(٤٩) بديرة، ص ١٥٠.
(٥٠) العروي، «الجذور الاجتماعية،» ص ١٨.

برامجه الإصلاحية. ولا بد من تشجيع التجارة بتطمين التجار على نفوسهم وأموالهم، وأحسن طريقة لبلوغ ذلك الهدف هي القيام ببعض الإصلاحات القانونية، وذلك بإقامة محاكم مزدوجة يسيّرها العمال والقناصل، وتفصل بسرعة في النزاعات الحاصلة بين التجار الأجانب والمغاربة، مسلمين أكانوا أم يهودًا.

من الواضح أن هذا «الإصلاح» القانوني والقضائي كان موجهًا أساسًا ضد سلطة القاضي الذي كان يطبق الشرع الإسلامي[٥١]، ومن هنا نفهم سبب معارضة العلماء لهذه المقترحات. كما أنه كانت للعلماء دوافعهم الخاصة التي تحفزهم على معارضة الإصلاحات؛ فعندما فشل القناصل ولم تتحقق رغبتهم في إقامة محاكم مختلطة، بدأوا يفرّقون بسخاء بطاقات الحماية، فكثر عدد المحميين الذين لا يمكن للقائد أو القاضي أو المحتسب أن يتدخلوا في شؤونهم من دون إخبار القناصل، فلاح في الأفق خطر خروج جل الرعية عن سلطة المخزن وتحوُّل السلطان إلى مجرد زعيم ديني لا سيادة له ولا نفوذ فعلي. وكان العلماء، ومنهم القضاة والأئمة والمفتون والنظار، يعيشون يوميًا هذه الحالة البئيسة ويرون نطاق الشرع يضيق سنة بعد سنة، لهذا السبب شنوا حملة شعواء على المحميين المسلمين وعلى الجناح الإصلاحي داخل المخزن وداخل الطبقة التجارية[٥٢].

الحركة الدستورية لبداية القرن ودور العلماء

اعتمدت الحركة الدستورية التي دشنها العلماء في بداية القرن على أصول فكرية مزدوجة؛ فمن جهة حاولت تطوير مفهوم الشورى الموجود في القرآن الكريم، وهو المفهوم الذي يؤسس لمشروعية إبداء الرأي لدى أهل الحل والعقد (العلماء)، كما اقتبست من التجربة الأوروبية الأدوات التنظيمية اللازمة لتفعيل هذا المبدأ وبلورته في نموذج دستوري واضح. ومهدت لظهور النزعة التوفيقية لدى رواد الإصلاح الدستوري، وذلك بتكييف النموذج الدستوري الغربي مع المفاهيم السياسية التقليدية حتى تحظى بالشرعية الدينية اللازمة.

وهكذا ظهرت الإرهاصات الأولى لتقييد سلطة الحاكم التي كانت مطلقة من خلال فكرة الانتخاب وبوادر النظام التمثيلي، وتشكيل مجالس للأمّة بتبادل الرأي والشورى، وفق اختصاصات ومهمات واضحة. وتوّجت هذه الأفكار بتشكيل مجلس للأعيان (١٩٠٥) وبالبيعة المشروطة لمولاي عبد الحفيظ، كما وجدت أفضل تعبير لها في مشروع دستور ١٩٠٨ الذي حدد شكل الدولة وعناصرها، وتضمن الإشارة إلى مجموعة من الحقوق والحريات المستلهمة من التجربة الأوروبية، والتي حاول تبيئتها داخل التربة المحلية كفكرة المواطنة والحرية والمساواة، وهو ما يقتضي تحليل المذكرات الدستورية الأولى لبداية القرن، والوقوف عند الأصول الفكرية المؤطرة لها، وتحديد المفاهيم السياسية المركزية التي تحكمت في صياغتها.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٥٢) المصدر نفسه.

في هذا الصدد ظهرت أربعة مشاريع هي:

– مذكرة ابن سعيد: «القائد عبد الله بن القائد محمد ابن سعيد السلوي، وحررها سنة ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م، وقدمها للسلطان عبد العزيز جوابًا عن استشارته بشأن الإصلاحات المزمع إحداثها في المغرب.

– حفظ الاستقلال ولفظ سيطرة الاحتلال: عنوان المذكرة الدستورية التي اقترحها زنيبر اللطام: الحاج علي بن أحمد بن عبد القادر السلوي المتوفى سنة ١٩١٤م/ ١٣٣٢هـ، كتبها بعد مؤتمر الجزيرة الخضراء ورفعها للسلطان العزيز.

– مشروع دستور كتبه عبد الكريم مراد بن عمر بن مصطفى الشامي الطرابلسي... نزيل فاس المتوفى سنة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م. قدمه بعد مؤتمر الجزيرة الخضراء إلى السلطان عبد العزيز في سنة ١٩٠٦.

– مشروع دستور ١٩٠٨: واضعه غير مذكور، والمصدر الوحيد عن هذا المشروع هو جريدة **لسان المغرب** التي كان يصدرها في طنجة الشقيقان اللبنانيان أرتور نمور وفرج الله نمور، غير أن هذه الجريدة لم تنشر من المشروع سوى الفصل الأول الخاص بالدستور الأساسي، وهو المعروف منه الآن، وقد تم وضعه يوم الأحد ١٥ رمضان ١٣٢٦ هـ/ ١١ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٨م[٥٣].

إن هذا الفكر السياسي والدستوري الناشئ الذي نما واتسع لدى النخبة المغربية المفكرة في ذلك الوقت، هو الذي دفع بالرأي العام المغربي المتأثر بالحركة الكتانية، عند حدوث الثورة التي أطاحت المولى عبد العزيز[٥٤] وأتت بمولاي حفيظ، إلى المطالبة بإلحاح بتضمين البيعة الحفيظية بجملة من الالتزامات الدستورية. وكانت بيعة فاس تتضمن بالفعل جملة من الشروط التي تعطي الأمّةَ حقها في مباشرة السيادة الوطنية، فكان التطور يسير في اتجاه إحداث نوع من الديمقراطية يحد من السلطة المطلقة التقليدية التي كان يتمتع بها السلطان عادة، ويفسح المجال لإحداث هيئة تمثيلية تبلغ صوت الأمة.

شكلت البيعة المشروطة لمولاي عبد الحفيظ التي كُتبت بفاس ووضع صيغتها أحمد بن المواز – أحد رجال الفكر آنذاك – ميثاقًا قوميًا ودستوريًا من الطراز الأول «إلى حد أنه لو لم يحصل نظام الحماية لربما تطور هذا النوع من البيعة تطورًا طبيعيًا إلى دستور مكتوب في الشكل الحديث»[٥٥].

تجلت الإرهاصات الأولى لتنظيم السلطة في المذكرات الدستورية التي دشنها عبد الله بن سعيد (١٩٠١)، وتطورت مع كلٍّ من الحاج علي زنيبر السلوي (١٩٠٦) ومشروع عبد الكريم مراد (١٩٠٦)، وأخذت بعدًا جديدًا مع مشروع دستور ١٩٠٨ المعروف بدستور جماعة لسان المغرب.

حاولت هذه المشاريع في جُلّها التمهيد لحياة نيابية «ديمقراطية»، وإدخال مفاهيم حديثة لتنظيم السلطة كالانتخاب ومراقبة الثروة الوطنية، وتثبيت مبدأ السيادة القومية، وإضفاء البعد التعاقدي على عملية البيعة... إلى غير ذلك من المفاهيم السياسية والدستورية التي حاولت أن تجيب عن بعض التساؤلات الموضوعية، من قبيل ضرورة وضع قيود للسلطة (السلطان)، تتجاوز الطرح التقليدي المتمثّل في

(٥٣) محمد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، ج ٢: **الفترة المعاصرة، ١٧٩٠-١٩٣٠**، ص ١٥٨ (بتصرف).
(٥٤) بحسب علال الفاسي، كان المولى عبد العزيز منفتح الصدر لقبول المبدأ الدستوري، على الرغم ممّا نُشر حوله من دعايات أجنبية.
(٥٥) عبد الله العروي، **أهم المحطات التاريخية في الحياة الدستورية المغربية**، سلسلة تشييد دولة حديثة، ص ٥٤.

القيود الذاتية التي يفرضها السلطان على نفسه، والانتقال إلى قيود موضوعية لمناهضة الاستبداد وتحقيق العدل.

الفرع الأول: مشروع دستور ١٩٠٨

النص هو عبارة عن مشروع دستوري نُشر في جريدة **لسان المغرب** في أربعة أعداد متتابعة (من ١١ تشرين الأول/ أكتوبر إلى ١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٨)، و«كانت الغاية من نشره هي مطالبة السلطان عبد الحفيظ بإقراره بعد أن لم تمر على بيعته سوى أربعة أشهر»(٥٦).

لم يشكل مشروع الدستور هذا أداة لتنظيم السلطة وضبطها، بل تضمّن برنامجًا متكاملًا لمواجهة الوضعية السائدة آنذاك(٥٧)؛ فعلاوة على الفصول المتعلقة بالمؤسسات السلطوية، خصص واضعو المشروع بنودًا عدة للحديث عن أهمية التعليم، أو ما يسمى المدرسة الوطنية، والتشديد على إجباريته بالنسبة إلى الذكور، وضرورة فتح مدارس صناعية وزراعية، وكذلك تنظيم الإدارة، وكيفية تعيين الموظفين، ومالية الدولة ومراقبتها..

لم يُنشر من هذا المشروع إلّا ما يمكن تسميته القانون الأساسي لجملة ملحقات لم تنشر، وهي تخص مشروع القانون الداخلي لمنتدى الشورى، وقانون الانتخابات، وقانون الجزاء. «ولا يُعرف على وجه التحقيق من هم محررو هذا المشروع أو الذين كانوا وراء إعداده»(٥٨) كما يقول إبراهيم حركات، وعُرف هذا الدستور باسم الجريدة التي نشرته، وظل يحمل منذ ذلك التاريخ اسم «دستور جماعة لسان المغرب»(٥٩).

إذا كان علال الفاسي يُرجع سبب عدم العثور على أسماء من حرروا هذه الوثيقة إلى ما مُني به تاريخ المغرب من ضياع(٦٠)، فإن البعض يميل إلى القول إن الأمر يرتبط بتستر مقصود لهذه الجماعة، فعبد الكريم غلاب مثلًا ذهب إلى القول إن «الملك الجديد (عبد الحفيظ) لم تُعرف بعدُ نواياه نحو الحريات العامة، التي لم تكن لها ضمانات قانونية أو غير قانونية...»(٦١). وكانت الجماعة الوطنية مضطرة إلى الاختفاء وراء فرج الله نمور لأن له من جنسيته ما قد يحميه ويحمي **لسان المغرب** من أن تمتد يد الحكومة إليه. وهناك من الباحثين من اهتم فقط بالمرجعية الثقافية التي يصدر عنها هذا المشروع، وبالمضامين الفكرية والقانونية التي يحملها، بغضّ النظر عن الأشخاص الذين يقفون وراءه بحيث إن الموضوع يتعلق بـ«ترجمة مكيّفة للدستور العثماني المكتوب بتاريخ ٢٣ [كانون الأول]

---

(٥٦) الطيب الأزرق، «مشروع دستور جماعة لسان المغرب: دراسة تحليلية نقدية،» **مجلة تاريخ المغرب**، العدد ١ (١٩٨١)، ص ٩٩.

(٥٧) الحسان بوقنطار، «الدستورانية في الواقع العربي،» **الوحدة**، العدد ٤٨ (١٩٨٨)، ص ٦٠.

(٥٨) إبراهيم حركات، **التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية** (الدار البيضاء: الدار البيضاء للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٥)، ص ١٤٨.

(٥٩) يتحفظ خالد الناصري على هذه «التسمية المجازفة»، ويفضّل تسمية القائمين وراء هذا المشروع بـ«الحركة الدستورية» اقتناعًا منه بأن حدود هذه الحركة كانت تتجاوز نطاق الجريدة التي نشرت مشروع الدستور، وأن لتلك التسمية دلالة رمزية في الأساس والأبعاد الحضارية لمشروع دستور ١٩٠٨، انظر: **المغرب من العهد العزيزي إلى سنة ١٩١٢** (الرباط: وزارة التربية الوطنية، ١٩٨٧)، ص ٢٣٧.

(٦٠) الفاسي، **الحركات الاستقلالية**، ص ٩٧.

(٦١) عبد الكريم غلاب، **التطور الدستوري والنيابي في المغرب، ١٩٠٨-١٩٨٨**، ص ١٢٦-١٢٧.

دجنبر ١٨٧٦» [٦٢] (...) مع الاستفادة من موجة القانون الدستوري التي برزت في أوروبا (...) وهو ما يحمل على الاعتقاد بأن واضعه غير مغربي، كما يذهب إلى ذلك عبد الله العروي[٦٣].

لكن من المؤكد أن هنالك علاقة واضحة بين واضعي مشروع دستور ١٩٠٨ المتسترين وراء أعمدة **لسان المغرب**، وتلك النخبة المثقَّفة التي تحملت المسؤولية في تحرير البيعة المشروطة للسلطان الجديد المولى عبد الحفيظ؛ إذ جاء في إحدى المقالات المنشورة على أعمدة هذه الجريدة: «نحن لا نألو جهدًا في المناداة بطلبه (أي الدستور) على صفحات الجرائد من جلالته وهو يعلم أننا ما قلدناه بيعتنا واخترناه لأمانتنا إلّا أملًا في أن ينقذنا من وهدة السقوط... وعليه، فلا مناص ولا محيد لجلالته في أن يمنح أمته نعمة الدستور ومجلس النواب».

وربما يكون من دوافع تستر الجماعة شعورها منذ تاريخ عقد البيعة المشروطة بعدم ارتياح السلطان، وتضايقه ممّا تضمنته من شروط، رغم أن محتواها العام لا يخرج عمّا كان متعارفًا عليه ضمنيًا في إطار المفهوم التقليدي للبيعة، فبالأحرى أن تعلن الجماعة نفسَها وهي تطالب السلطان بإقرار تنظيم دستوري غير مألوف، يرسم مجالات سلطان الدولة، ويقنّنها، ويضيف إلى جانبها سلطة ممثّلي الدولة[٦٤].

الفرع الثاني: الظروف السياسية لمشروع دستور ١٩٠٨

تميزت المرحلة الممتدة من سنة ١٩٠٤ إلى سنة ١٩٠٨ ببعض المحطات البارزة التي تدل على تقدم الفكر السياسي المغربي، ونزوعه نحو تنظيم السلطة بمقترحات دستورية أكثر وضوحًا. كما تأثر هذا الفكر بالمعطى الخارجي وإرادة الهيمنة التي كان يحاول الأوروبيون بسطها على المغرب. وأهم هذه المحطات، بغضّ النظر عن المحاولات الدستورية التي سبق تحليلها، هناك تشكيل مجلس الأعيان سنة ١٩٠٥، والبيعة المشروطة للسلطان عبد الحفيظ بعد خلع المولى عبد العزيز.

– تشكيل مجلس الأعيان

جاء نشر مشروع دستور ١٩٠٨ في أعقاب مرحلة تاريخية كانت فيها أوضاع المغرب من الناحية السياسية تنذر بالانهيار، إذ أصبحت فرنسا أكثر جسارة على المغرب بعد إبرامها الاتفاق الودي مع إنكلترا سنة ١٩٠٤، وبالتالي تقدمت بمطالب إصلاحية من طريق مبعوثها سان روني تاياندي الذي جاء إلى فاس في ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٠٥ ليمارس ضغوط فرنسا على المخزن المغربي[٦٥].

(٦٢) إن الدستور العثماني لسنة ١٨٧٦ يتضمن ١١٩ فصلًا تتوزع في المحاور التالية: لدولة العثمانية، حقوق المواطنين، الوزراء، التمثيلية الوطنية، السلطة القضائية، المالية، الإدارة الإقليمية.. وفصول مختلفة. وقد اختُصرت هذه المحاور – بحسب عبد الله العروي – في المشروع المغربي إلى ٩١ فصلًا تتوزع في المحاور التالية: الدولة المغربية، المواطنة، أبناء الدولة، البرلمان، منتدى الشورى، الوظيفة العمومية، المالية، الحماية، التعليم العمومي وملاحق عامة بالنسبة إلى الدستور العثماني. انظر: *Annuaire de législation étrangère* (Paris: Cotillon et fils, 1877).

(63) Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1993), p. 404.

(٦٤) الأزرق، ص ١٠١.

(٦٥) محمد زنيبر، «المعنى التاريخي لدعوة مجلس الأعيان» في: **المغرب من العهد العزيزي إلى سنة ١٩١٢**، ج٢ (المملكة المغربية: مطبعة فضالة المحمدية، ١٠٨٩)، ص ٢٠٦.

في تلك الفترة، جاء وفد من العلماء، على رأسه جعفر بن إدريس الكتاني، ليطلب من السلطات عدم استقبال المبعوث الفرنسي الذي حل بطنجة، وإخراج جميع الأطر العسكرية الأوروبية. كما أصدر علماء فاس فتوى قوية طالبوا فيها بعدم مهادنة الأجانب، والاستغناء عنهم. ومما جاء في الفتوى: «إن الأجانب هم سبب همومنا، وإليهم يرجع تأخرنا وفوضانا وصراعاتنا الداخلية وفقدان استقلالنا وخرابنا، فأي نفع أتونا به؟ وما هي العلوم الجديدة التي علمونا؟ وما هي المكاسب التي جنيناها من هذه العلوم؟ في حين يمكن الاستغناء عنهم»[٦٦].

أمام تصاعد معارضة العلماء، وضغط الأجانب على عبد العزيز لاستقبال تاياندي، دعا السلطان عبد العزيز إلى تشكيل مجلس للأعيان لبتِّ برنامج الإصلاح الفرنسي.

من هنا، كان المغاربة يعتبرون انعقاد هذا المجلس في فاس إحياءً لمبدأ الشورى، بينما لم يستند مولاي عبد العزيز إليه إلا ليتذرع به أمام فرنسا، ويبرر رفض المصادقة على مطالبها[٦٧]. وبالفعل، انعقد مجلس الأعيان، وناقش بجد وحزم مذكرة المبعوث الفرنسي، وانتهى إلى رفض المطالب الفرنسية، بحيث لم يكن مجلسًا للمجاملة، بل قدّر مسؤوليته التاريخية. وعلى أساس القرار المتخذ، بنى السلطان عبد العزيز جوابه الرسمي بعدم الموافقة على أي إصلاح عسكري أو غيره من الإصلاحات في هذا البلد بواسطة دولة أجنبية إلّا بعد عقد مؤتمر دولي في طنجة يشترك فيه وزراء الدول الموقِّعة اتفاقية مدريد، ومندوبون عن المخزن من أجل التفاوض على شكل الإصلاحات التي يقتضيها الوضع في البلاد، وأن يكتسي الاتفاق المنبثق عنه صورة ترضي الرأي العام[٦٨].

آل الأمر أخيرًا إلى عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء، في ظل توازنات دولية جديدة، وبالتالي عجلت قراراته المفروضة على السلطان بانهيار صرح المخزن العزيزي، وانتزاع فرنسا لتفويض أوروبي ستستند إليه لترسيخ وجودها، وهذا ما كانت تتطلع إليه منذ الاتفاق الودي لسنة ١٩٠٤ [٦٩]. مع ذلك، يمكن القول إن عمل مجلس الأعيان، على محدوديته وقصر مدته، مثّل صفحة مهمة من صفحات تطور الآليات التنظيمية لتفعيل مبدأ الشورى، وبالتالي فسح المجال أمام النخبة المغربية للاجتهاد الدستوري والقانوني. ويبقى أن فشل هذا المجلس مرتبط بسياق تاريخي معيّن يحمل عراقيل ومثبطات عدة ناشئة عن تخلف فكري وثقافي عام لا يسمح بالتقدم في اتجاه بعث منظور جديد للحكم على أساس قانوني واضح يحدد الحقوق والواجبات والاختصاصات، في إطار دستور مبني على السيادة الشعبية، وطبقًا للتطور الطبيعي الذي وقع في كثير من البلدان؛ «فانفجار» قضية الشورى كان ردة فعل على الغزو الاستعماري، ولم يكن وليد تطور فكري وحضاري عميق.

تطورت قضية الشورى مع تطور الغزو الأوروبي، وبالتالي مع تطور فكر المواجهة الذي لجأ إليه العلماء وكذلك السلطان. ومع زيادة الضغط الأوروبي المدني، وخصوصًا الضغط التجاري والسياسي،

(66) M. Xicluna, "La fetoua des oulama de Fès," *Archives marocaines*, vol. 3 (1905).

(٦٧) الأزرق، ص ١٠٧.

(٦٨) زنيبر، ص ٢٠٤.

(٦٩) الأزرق، ص ١٠٧.

انتقلت فكرة الشورى إلى مستوى التجربة العملية الشعبية، وفق قرارات مجلس الأعيان الذي برزت فيه شخصيات مناضلة تتمتع بموقف قوي في الدفاع عن قضايا الوطن.

ولا شك في أن من نتائج هذا الحدث ظهور فكر دستوري إصلاحي، تجلى في مجموعة من الاقتراحات الجديدة... هذا الفكر الدستوري الناشئ هو الذي دفع بالنخبة المثقّفة آنذاك، عندما أُطيح المولى عبد العزيز وتنصيب مولاي حفيظ، إلى المطالبة على نحو مُلح بتضمين البيعة الحفيظية جملة من الالتزامات الدستورية.

- البيعة المشروطة لعبد الحفيظ

تطورت منذ مؤتمر الجزيرة معارضة العلماء، واحتدت صيحاتهم لتأخذ بعدًا جديدًا، فما بقوا مقتصرين على دفع السلطان إلى تبنّي ما يلزم من المواقف، بل دفع بهم يأسهم إلى إظهار مولاي عبد العزيز بمظهر «المذنب المتواطئ قهرًا مع عدو الله والدِّين في احتلال آخذ يعم البلاد»[٧٠].

ولاحظ العلماء أن زيادة التغلغل الأوروبي المدني والعسكري تخلف أضرارًا سياسية واقتصادية واجتماعية خطِرة، وأن السلطة عجزت عن تطويق هذا الغزو ومواجهة أضراره، بل ساهم عجزها وفسادها في تزايد تلك الأضرار[٧١]. ولمواجهة هذه الظروف، عملوا على استحضار مختلف الأدلة التاريخية والفقهية وتجميعها لتنظيم العلاقة بين المجتمع والسلطة، وهو ما يدل على أن أصل الأزمة كان مرتبطًا بالخلل الموجود في هذه العلاقة.

من أهم الوقائع التي أثارت سخط العلماء والعامة قبل مؤتمر الجزيرة إحداث ضريبة «الترتيب» في صورة إصلاح جبائي، واحتلال فرنسا مناطق تيد يكلت وتيكورارين كمرحلة في خطة اقتطاع أطراف من التراب المغربي وضمها إلى التراب الجزائري، واستدعاء الجنرال ليوتي ليتولى قيادة الجيش الفرنسي في منطقة جنوبي وهران والتخوم الجزائرية - المغربية، وبداية خطة هذا الجنرال لاحتلال بشار ومناطق من أرض فكيك، وتدبير فتنة الروكي بوحمارة التي استنزفت ابتداء من سنة ١٩٠٣ أموال المخزن وجهوده، وعقد اتفاقية إنكليزية - فرنسية كان من مقتضياتها إطلاق اليد الفرنسية في المغرب، وممارسة ضغوط مالية بعد أن قدمت قروضًا أجنبية إلى المخزن مقتطعة منها الفوائد ورسوم السمسرة، والضغط على السلطان مولاي عبد العزيز لقبول الشروط التي حملها الوزير الفرنسي تاياندي من طنجة إلى فاس وما نجم عن ذلك من احتجاج ألماني، وزيارة غيوم الثاني لطنجة، ثم استقالة وزير الخارجية ديلكاسي، فالدعوة إلى مؤتمر الخزيرات (٦ كانون الثاني/ يناير -٧ نيسان/ أبريل ١٩٠٦) الذي خرج بشروط أقرت الكثير من التدخلات الأجنبية، وأحدثت امتيازات أخرى زاد معها الغضب الشعبي، وهو ما أدى إلى مقتل الدكتور موشان في مراكش، واستغلال الجنرال ليوتي هذا الحادث ليحتل وجدة، واصطدام سكان الدار البيضاء والشاوية بالأجانب المحتلين للمرسى

(٧٠) من فتوى علماء مراكش في إعلان مولاي عبد الحفيظ سلطانًا، نقلًا عن: الأزرق، ص ١٠٧.
(٧١) العماري، ص ٥١٩.

وما نشأ عن هذا الاصطدام من نزول الجيوش الفرنسية والقيام بمقتلة عظيمة في أزقة المدينة واحتلال أرض الشاوية[٧٢].

في هذه الظروف الصعبة، بدأت نخبة من المطلعين على تجارب التقدم والنهضة لدى الأمم الأخرى في المشرق وفي أوروبا تظهر وتدعو إلى تغيير الأوضاع السياسية، على أساس أن إنقاذ الدولة مرتبط برفض الانصياع للضغوط الاستعمارية مع الاستناد إلى مبدأ استشارة أهل الحل والعقد عند اتخاذ قرار يهم مصير الأمّة. ولم يستطع السلطان عبد العزيز المقيم بفاس آنذاك أن يواجه شروط الدبلوماسيين، ومطالب الدائنين، وتكاليف المتمردين، ومقترحات الإصلاحيين، وتذمُّر الشعبيين.

في هذا السياق، أُعلن في مراكش بتاريخ ٦ رجب ١٣٢٥هـ/ ١٦ آب/ أغسطس ١٩٠٧م خلْع المولى عبد العزيز، ومبايعة أخيه المولى عبد الحفيظ[٧٣] سلطانًا في عاصمة الجنوب، في الوقت الذي كان يقود حملة للمعارضة تدور حول تحرير المناطق المحتلة، والحض على الجهاد والقيام به، وطرد الأجانب من البلاد، وفسخ ارتباط السلطان بمقررات مؤتمر الجزيرة الخضراء.

تمت هذه البيعة بحضور الباشا وكبار القادة في الحوز والأطلس، ونائب السلطان بتافيلالت، والعلماء. وليس في نص بيعة المولى عبد الحفيظ في مراكش ما هو استثنائي من المقتضيات أو التوصيات، وإنما تضمن إدانة لعهد أخيه بسبب «موالاة الكافرين ونبذ شروط الكتاب والسنّة وفساد مصالح الأمّة، وإسناد أمور الدِّين إلى الجهلة، ونبذ الزكاة لفظًا ومعنى وحكمًا، وتبديلها بقانون الكفرة»، و«نهب الأموال وسفك الدماء وتسليم وجدة والاستيلاء على الدار البيضاء»[٧٤]. وفي السنة عينها، وجّه المولى خطابًا إلى محمد بن عبد الكبير الكتاني في فاس يناشده التعاون من أجل حماية المغرب من الأطماع الاستعمارية، ويطلب منه البيعة قائلًا: «وأعلمنا بهذا لتأخذ حظك من الفرح وتوجه بيعتك لشريف حضرتنا سائلين منكم صالح الأدعية بإعزاز هذا الدِّين الشريف وتأييده وإعانة جنابنا على القيام بأمور المسلمين»[٧٥] «لأن كمال بيعة السلطان عبد الحفيظ كانت تتوقف على بيعة المدن الأخرى وأهمها مدينة فاس عاصمة السلطان المنازع وحاضرة الجماعة الكبرى من الموسومين بأهل الحل والعقد، وهُم من علماء القرويين ومن الأشراف ومن الأعيان من مختلف الحيثيات»[٧٦].

---

(٧٢) أحمد التوفيق، «تأملات في البيعة الحفيظية،» في: **المغرب من العهد العزيزي إلى سنة ١٩١٢**، ص ٣٣٦-٣٣٧. للمزيد من التفاصيل بخصوص هذه الوقائع، انظر: Charles-André Julien, *Le Maroc face aux imperialisms; 1415-1956* (Paris: Editions J.A.,1978). وعلال الخديمي، «حادثة الدار البيضاء واحتلال الشاوية، ١٩٠٧-١٩٠٨،» (دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٥).

(٧٣) ظل عبد الحفيظ ما بين وفاة أبيه في سنة ١٨٩٤ ووفاة باحماد في سنة ١٩٠٠ مبعدًا عن أي نشاط سياسي رسمي، مكتفيًا بمراقبة الأحداث وإحصاء أخطاء أخيه. وابتداء من سنة ١٩٠١، أصبح نائبًا للسلطان في مراكش، ولذلك انفتح أمامه مجال للتحرك وإبداء المعارضة، خاصة بعد انتقال مولاي عبد العزيز في السنة نفسها (١٩٠١) إلى فاس.

(٧٤) راجع نص البيعة عند: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج ٢، ص ٣٥٤.

(٧٥) محمد باقر الكتاني، **ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد وهي المسماة بأشرف الأماني في ترجمة الشيخ سيدي محمد الكتاني** (الرباط: [مطبعة الفجر، ١٩٦٢])، ص ١٩٢.

(٧٦) التوفيق، ص ٣٣١.

اندلعت ثورة حركها الكتانيون في أواخر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٣. وعقب ذلك انطلقت مواجهات عسكرية بين قوات الأخوين في وادي تكاوت عند بوعكيبة، أسفرت عن تقهقر جناح مولاي عبد العزيز. وفي هذا السياق، خُلع السلطان عبد العزيز، وبايع سكان فاس مولاي حفيظ، ووقع التعبير الشرعي عن هذا التحوّل بتحرير وثائق عدة أظهر فيها العلماء قيادتهم للجماعة واستمتعوا بالوقت المخول لهم لإجراء مسطرة كاملة للإشهاد والفتوى، ولإضفاء المزيد من الشرعية على قراراتهم، وفق مسطرة متدرجة لا تدع مجالًا للغموض والالتباس.

• مسطرة البيعة

كانت مهمة علماء فاس مزدوجة: خلْع عبد العزيز وإقناع العامة بذلك، ثم مبايعة عبد الحفيظ وفق شروط يرونها كفيلة بالخروج من الأزمة. لذلك سلكوا مسطرة متدرجة تطلبت منهم تحرير خمس وثائق قبل النص السادس والنهائي للبيعة المشروطة:

- الوثيقة **الأولى** تضمنت سؤالًا موجَّهًا إلى العلماء بشأن جواز خلع السلطان مولاي عبد العزيز بعد أن اختلت في عهده الأحكام، كإبدال الزكاة بـ«الترتيب»، وإحداث البنك المؤدي إلى الربا، واقتراض الأموال من الأجانب، وسلب السلاح من المسلمين ومنعهم من قتال جيش الاحتلال المرابط في الدار البيضاء. ولم تتضمن الوثيقة الجواب عن السؤال، وفضّل العلماء موقف التريث لإنضاج الرأي العام.

- الوثيقة **الثانية**، وهي ملحقة بالأولى، نصت على انتخاب سكان مدينة فاس نوابًا عنهم لتوقيع السؤال الموجَّه إلى العلماء في موضوع جواز الخلع، وتصريحهم بذلك أمام العدول، وذلك للدلالة على أن موضوع الخلع طرحه عامة الناس ولم يكن بـ«تحريض» من العلماء[٧٧].

- الوثيقة **الثالثة** هي التي شهد فيها أعيان فاس وشرفاؤها ورماتها ورؤساؤها وتجارها بأن الأمير مولاي عبد العزيز صدرت عنه أمور منكرة شرعًا وطبعًا، كموالاة الأجانب وتبذير المال، وإحداث البنك (...)، وتمكين بعض الأجانب من بلاد المسلمين.. وفي مقدمة الوثيقة دلالة واضحة على أن الشرائح والفئات الاجتماعية المختلفة مستاءة من نهج السلطان، وهذا مهَّد الطريق أمام العلماء الذين قاموا بـ«التعبير عن الإرادة العامة فقط».

- الوثيقة **الرابعة** هي التي تضمنت جواب العلماء عن سؤال الجماعة، استنادًا إلى الحجج التي تقدم بها الشهود، ونصت على وجوب الخلع (وليس فقط على جوازه كما طلب من العلماء). وقد وقَّع هذا الجوابَ ثمانية عشر من أعلام علماء فاس، على رأسهم محمد العراقي ومحمد بن عبد الكبير الكتاني وأحمد بن المواز.

- الوثيقة **الخامسة** هي وثيقة الخلع التي تضمنت إعلان العامة والخاصة له، سواء الأعيان الذين تقدموا بالسؤال، أو العلماء الذين أفتوا بوجوب الخلع، إضافة إلى الفقهاء والشرفاء والتجار وغيرهم.

(٧٧) انظر هذه الوثائق في: **ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد**، ص ١٩٥ وما بعدها.

- الوثيقة **السادسة** هي الوثيقة التي تكتسي أهمية خاصة لتضمّنها بيعة أهل فاس للمولى عبد الحفيظ، وهي صادرة عن «جميع أهل فاس الإدريسية (...) وسائر أشرافهم ورماتهم وعلمائهم وقضاتهم وكبرائهم ونقبائهم ومرابطيهم وصلحائهم وأعيانهم وخاصتهم وعامتهم، وكذلك أهل فاس الجديد»، وقد تمت يوم فاتح ذي الحجة ١٣٢٥ هـ/ ٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٠٨م[٧٨].

لهذه البيعة أهمية خاصة لأنها تحمل توقيع علماء فاس. ومعلوم أن «عقد البيعة كان يُكتب بفاس أولًا في غالب الأحيان، وإذا بويع الملك الجديد في غيرها (كما حصل مع عبد الحفيظ بمراكش) فلا تعتبر بيعته تامة وسلطنته شرعية إلّا بعد اعتراف فاس به»[٧٩].

كما أنها تكتسي أهمية استثنائية بالنظر إلى الشروط التي تضمنتها، والتي لم يرتح لها السلطان عبد الحفيظ بل أغاظته كثيرًا.

• شروط البيعة

حُررت وثيقة البيعة «التي تُعتبر الأولى من نوعها في تاريخ المغرب من حيث أسلوبها الدستوري، كالدعوة إلى إخراج البلاد من حالة النظام اللامسؤول إلى نظام يرتكز مبدئيًا على قواعد التنظيم الدستوري الذي يستمد سيادته وسلطته من الشعب»[٨٠].

وفي ما يلي الشروط التي تضمّنتها هذه البيعة كما صيغت:

«... دفع ما أضر بهم من الشروط الحادثة في الجزيرة، حيث لم توافق الأمّة عليها، ولا سلّمتها ولا رضيت بأمانة من كان يباشرها، ولا علم لها بتسليم شيء منها.

- استرجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية.

- إخراج الجنس المحتل من المدينتين (أي وجدة والبيضاء).

- تطهير الرعية من دنس الحمايات.

- التنزيه عن اتباع إشارة الأجانب في أمور الأمة لتجنيب همته الشريفة كل ما يخل بالحرمة.

- وإذا عُرض ما يوجب مفاوضة الأجانب في أمور سلمية أو تجارية، فلا يُبرم منها أمر إلّا بعد الصدع به للأمّة كما كان يفعل سيدنا المقدس الحافظ للذمة، حتى يقع الرضا منها بما لا يقدح في دينها ولا في عوائدها ولا في استقلال سلطانها.

- اتخاذ وسائل الاستعداد للمدافعة عن البلاد والعباد لأنها أهم ما تصرف فيه الذخائر والجبايات.

- رفع ضرر المكوس.

(٧٨) عبد الرحمن بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، ٦ ج (درب الفاسي، الرباط: المطبعة الوطنية، ١٩٢٩-١٩٣٣). ويذكر الطيب الأزرق تاريخًا آخر هو: ٧ حزيران/ يونيو ١٩٠٨ في: **مجلة تاريخ المغرب** العدد ١ (١٩٨١)، ص ١٠٩.

(٧٩) التوفيق، ص ٣٤١.

(٨٠) عبد الحفيظ الرفاعي وأحمد جديرة، «المسألة الدستورية قبل الحماية وإبانها،» في: أحمد جديرة [وآخرون]، **التجربة الديموقراطية في المملكة المغربية**، تقديم محمد مصطفى القباج (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٧)، ص ١٢.

- زيادة نشر العلم

- تقويم الوظائف والمساجد، وإجراء الأحباس على عملها القديم.

- انتخاب أهل الصلاح والمروءة والورع للمناصب الدينية.

- كف العمال عن الدخول في الخطط الشرعية.

- ترك ما أُحدث من استبداد الرؤساء بتنفيذ مرادهم في القضايا والأغراض.

- جميل الصنع بشريف القرابة، وتقريب الصالحين، واعتبار مقادير الأشراف وأهل العلم والدِّين، وإقرار ذوي الحرمة على ما عهد لهم من المبرات والاحترام وظهائر الملوك الكرام.

- إبعاد الطالحين والمفترين والواشين.

- معاملة المؤمنين بما تعودوه (...) من إيثار العفو والحلم والرفق والأناة[٨١].

يمكن القول -عند قراءة الوثيقة أول وهلة- إن هذه الشروط هي عبارة عن مطالب مثالية قصوى بالنظر إلى الظروف السياسية الصعبة التي كان يمر منها المغرب، والمتمثّلة في الإكراهات والضغوط الخارجية، بحيث «لم تعترف أوربا بالسلطان الجديد، وأرسلت مذكرة جماعية إلى مولاي عبد الحفيظ تخبره فيها بأنها لن تعترف به إلّا إذا خضع علنيًا للمعاهدات الدولية التي وقّعها عبد العزيز»[٨٢]، وضعف إمكانات السلطان الجديد، وتدهور الوضعية الدبلوماسية والعسكرية، إضافة إلى عدم تماسك الجبهة الداخلية بحيث استمر المولى عبد العزيز يعتبر نفسه السلطان الشرعي على البلاد وما يقع في فاس عملًا غير مسؤول يقف وراءه «بعض الرعاع من دباغة أهل فاس وخرازتها وحاكتها وباعتها قد صدر منهم طيش أدى إلى شقهم العصا، والخروج عن طاعة المخزن وتغلبهم على ذوي المروءة والدِّين من أهل البلد»، كما طلب من القادة الموالين له «عدم الاستفزاز ممّا صدر من أولئك الرعاع والباعة، ولتثبتوا على ما أنتم عليه من السمع والطاعة، فإن ما صدر منهم كسحابة صيف تقشع»[٨٣].

هذه المعطيات وغيرها، لم تكن محل نظر علماء فاس وتأملهم، وإنما كانت الغاية الكبرى التي تشكل خلفية هذه البيعة هي تغيير أسلوب الحكم، بما يجعله حكمًا يتمثّل قيم الديمقراطية والشورى ويتفاعل معها، بحيث اهتمت الوثيقة - نظريًا - باعتبار الأمّة مصدر السيادة والسلطة، وعملت على الحد من اختصاصات الملك وسلطاته، وألزمت السلطان باتخاذ بعض التدابير القوية، كإلغاء جميع الامتيازات

(٨١) انظر: نص البيعة الحفيظية في: ابن زيدان، ج ١، ص ٤٥٠ وما بعدها.

(٨٢) نصت المذكرة أيضًا على:
- تحمّل مسؤولية الديون السابقة.
- تحمّل مسؤولية الدفع عن الأضرار الناجمة عن حوادث البيضاء.
- التخلي عن الجهاد وتبليغ ذلك إلى المدن والقبائل.
- التعهد باتخاذ كل التدابير اللازمة لتأمين سلامة وحرية المواصلات حول الموانئ وعلى الطرق الرئيسية في الداخل.
- احتفاظ الدول بحقها في المطالبة بدفع نفقات الاحتلال وتعويضات القتلى.
- تسوية مشرفة لوضعية مولاي عبد العزيز ومعاملة منصفة لأعضاء المخزن السابق.

(٨٣) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج ٢، ص ٣٣٩ (من رسالة بعث بها المولى عبد العزيز إلى القائد بوسلهام أمجاو بمدينة العرائش في ٦ ذي الحجة ١٣٢٥هـ/ ١٠ يناير ١٩٠٨م).

والمعاهدات التي أبرمها سلفه مع الأجانب، وعدم الاعتراف بمعاهدة الجزيرة الخضراء لأنها لم تكن اختيارًا نابعًا من إرادة الأمّة ... بالإضافة إلى مجموعة من المطالب غير المألوفة في البيعات العامة، والتي تُلزم السلطان باتّباع برنامج عمل محدد يمس الجوانب السياسية والدبلوماسية والعسكرية والتنظيمية والاجتماعية، وإلى غير ذلك...

«وإذا قيست هذه الشروط بما كان يتمتع به السلطان من نفوذ واختصاصات في السابق، فيمكن القول بأن هذا العقد يعتبر بمثابة تحديد لسلطات الملك وبداية ظهور سلطة الأمة بجانب سلطة الملك»[٨٤]، وهو وعي قوي ظهر عند نخبة من العلماء آنذاك الذين لم يكونوا بعيدين عن إدراك أوضاع المغرب ومختلف الضغوط الخارجية والداخلية التي يتعرض لها، ولكنهم لا يرون الخلاص والخروج من أسباب الضعف إلّا بقيام نظام شورى للحكم[٨٥].

هذه الشورى هي الكفيلة بحماية البلاد والسلطان نفسه من الضغوط الدبلوماسية المباشرة، وكانت هذه النخبة العالمة آنذاك تؤمن بالفكرة التي تربط بين تأسيس نظام الشورى المجنب للاستبداد ونجاح أي خطة لوقف التدابير الاستعمارية.

ومن المتشبعين بأفكار الشورى هذه برز اسم الشيخ محمد عبد الكبير الكتاني[٨٦] الذي كان متحمسًا للتنصيص على جملة من الشروط الواردة في نص البيعة، حتى إن بعض الجهات سمّتها «الشروط الكتانية»[٨٧].

لتفعيل مقتضيات هذه البيعة وشروطها، تقدم الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني من السلطان عبد الحفيظ بمذكرة يقترح فيها عرض وثيقة الجزيرة الخضراء على ندوة وطنية، يشترك فيها مندوبون مختارون من مدن المغرب وقبائله، وما اجتمع عليه رأيهم من بنود اللائحة يصادق عليها السلطان. ومن بين ما جاء في هذه الرسالة:

---

(٨٤) الرفاعي وجديرة، ص ١٢.

(٨٥) علال الفاسي، **حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية: مذكرة مرفوعة من كاتب مجهول إلى جلالة مولاي عبد العزيز حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية** (الرباط: مطبعة الرسالة، [د. ت.])، ص ١٥.

(٨٦) هو محمد بن عبد الكبير بن محمد الكتاني (١٢٩٠-١٣٢٧هـ/ ١٨٧٣-١٩٠٩م). كان يتمتع بشخصية قوية ونابغة في العلم والدِّين. أسس الطريقة الكتانية، واكتسب شعبية واسعة، وألّف كتبًا مهمة. ونظرًا إلى قوته العلمية، ترأس مجلس الأعيان في فاس، وقاد نقاشًا قويًا مع الممثّل الفرنسي في فاس في المحادثات التي جرت على عهد السلطان عبد العزيز. وعندما ذهب إلى الحج، أمضى سنة كاملة بين القاهرة والمدينة، والتقى خلالها برواد حركة الجامعة الإسلامية التي كانت تسعى إلى تدعيم النفوذ السياسي للقسطنطينية، وإقرار البيعة التقليدية التي كان المغرب آخر من حافظ عليها، وعند عودته من الشرق سنة ١٩٠٤ أعطى نفسًا جديدًا للمعارضة الدينية، وظل يحذر من السقوط في الإصلاحات الأوروبية ويدعو إلى الاقتداء بتركيا المسلمة. كان الكتاني من وراء الشروط المضمنة في البيعة الحفيظية، والتي تسببت في خلافات عميقة له مع المولى عبد الحفيظ، فقرر الخروج من فاس إلى الأطلس المتوسط. واغتنمها الفرنسيون فرصة، فحرّضوا القصر عليه، مدّعين أنه فر سرًا إلى الأطلس من أجل العمل على الوصول إلى العرش، فبعث السلطان عبد الحفيظ فرقة من الجيش قبضت عليه بين فاس ومكناس، وردته إلى القصر الملكي في فاس، حيث ضُرب ضربًا شديدًا حتى مات. انظر: العماري، ص ٢٠٣، وخير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، تقديم وإشراف على الطبع زهير فتح الله، ٨ ج، ط ٦ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)، ج ٦، ص ٢١٤-٢١٥.

(٨٧) التوفيق، ص ٣٤٤.

«... والذي يلوح للعيان، ويشهد بحسنه الجنان، أن مولانا السلطان يتخلص من أوربا ومن شعبه، بأن يجيبها الآن: بأن غاية ما يطالب به إلقاء هذه المشكلة وأمثالها على أهل المغرب، ويعلن مولانا -أيده الله- بأن القول في ذلك للشعب، فما قرره أمضاه ونفذه، بأن يختار مولانا -دام علاه- من كل قبيلة وفرقة وبلدة أصحاب الشطارة والذكاء والحزم والضبط، أو يحضر فيه (كذا) كل من يطلب الحضور، لأنه يجري فيه حق الجميع، فكلٌّ يتكلم بحسب ما سنح له، ويلقي على هذا المجمع العمومي مطالب أوربا، وما يتنزل عليه الفكر الأخير من الجميع يرفع إليها، فيتخلص مولانا السلطان بذلك – من مسؤولية أوربا ومن مسؤولية شعبه، لأن المجلس المذكور إذا قرر -إذ ذاك- تنفيذ المؤتمر؛ فتكون المسؤولية على أعضائه، لا على مولانا السلطان، فلا يلغو لاغ، وإذا قرروا إلغاءه، فتكون المسؤولية على الرعية لا على السلطان، ويلزمها السلطان -إذ ذاك- بنفقات الحروب، وتعميم العسكرية، لأن الحرب لا بد أن نشد أوزارها مع عدم قبوله، وإن أهل المجلس المذكور إذا انتخبوا بالشريطة المذكورة التي هي الأهلية والتدريب وممارسة السياسات الأجنبية، بحيث يكونون ممن حنكتهم التجارب (...) لا يلغون المؤتمر رأسًا، لما أنه قد ضمن مصالح ذاتية للمغرب لا توازيها الغواني ولا العوابي، فتطلب الأمّة تعديل بعض بنوده التي يقر قرار المجمع الأهلي على كونه ضارًا مضرًا بالمصلحة المغربية، ومجحفًا بحقوق الدِّين والوطن، ولا بدع في ذلك، بل هو منهج مسلوك بين الدول...»[(٨٨)].

إن تحليل هذه الرسالة يفيد بأن التصور السياسي الذي كان يحاول الكتاني تركيزه من خلال مبادراته المختلفة، هو تعزيز موقع الأمّة وحقها في مباشرة السيادة الوطنية، ومحاولة إحداث نوع من الديمقراطية بالحد من السلطة المطلقة التقليدية التي كان يتمتع بها السلطان عادة، ويفسح المجال أمام هيئة تمثيلية تبلغ صوت الأمّة. ومن شأن تحقيق هذا النوع من التوازن في السلطة أن يلقي المسؤولية على عاتق الأمّة لا على عاتق السلطان وحده، كما أنه سيضع الأجانب أمام شعب وقيادته في آن واحد، ولا يسمح لهم بالاستفراد بالسلطان وحده.

لا تخلو الرسالة من واقعية سياسية تنمّ عن متابعة دقيقة للأحداث والوقائع، وعن إدراك عميق لموازين القوى الموجودة؛ فهي تتوقّع ألّا يقوم أعضاء الهيئة المذكورة، في حال كانوا يتمتعون بحس سياسي متقد وبتجربة عملية في ممارسة السياسة الخارجية (الأجنبية)، بإلغاء مقررات مؤتمر الجزيرة الخضراء جملة وتفصيلًا، وإنما يتحفظون على بعض البنود المضرة بالمصلحة المغربية والمجحفة في حق الدِّين والوطن، ويطالبون بتعديلها، كما هو متعارف عليه بين الدول، وكما حدث مع «بروسيا أواخر القرن المنصرم بعد حرب ألمانيا وفرنسا..».

كما أن اللغة التي كُتبت بها الرسالة -وإن كانت لا تخلو من أسلوب المجاملات مع السلطان- لا تتردد في إملاء بعض التوجيهات عليه بصيغة الأمر، تنفيذًا لمقتضيات البيعة المشروطة. وبحسب الرسالة، فإن «المطلوب من مولانا الإمام أن لا يبرم شيئًا من قبول المؤتمر أو عدمه، أو قبول الحمايات»، لأن «أول من يدخل فيها هم وزراء المخلوع»، كما تمنعه من الاقتراض الخارجي و«طلب شيء من البنك»،

(٨٨) محمد المنوني، «ملامح الانبعاث المغربي في عصر السلطان الحفيظ،» في: **المغرب من العهد العزيزي إلى سنة ١٩١٢**، ص ٣٠. انظر نص الوثيقة كاملة في: رسالة من الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني إلى السلطان مولاي عبد الحفيظ حول عرض وثيقة الجزيرة الخضراء على ندوة وطنية.

لأن ذلك يدخل في مضامين وثيقة الجزيرة الخضراء، «والتصرف فيه قبول له، وقبوله يلزمنا سائر بنود المؤتمر»، إلى غير ذلك من الإشارات التي تحد من اختصاصات الملك. بل تذهب مقترحات الشيخ الكتاني إلى منع الملك من «التفاوض في هذه الأمور أو إبرامها نفيًا وإثباتًا، مع أي شخص كان (...) إلّا بعد أخذ آراء رعيته في كل مشكل».

وللتخلص من تركة السلطان المخلوع ومن رموز العهد السابق، ترى الرسالة أن «من الضروري اللازم - قبل كل شيء - تبديل أعضاء دار النيابة كليًا»، وتتهمهم بأنهم «أشربوا سياسة فرنسا في لحمهم ودمهم، فلا يتمشون إلّا بإشارتها».

لمزيد من تركيز مضامين البيعة المشروطة، بعث الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني إلى السلطان عبد الحفيظ رسالة بشأن تنظيم مجلس الشورى في دار المخزن الجديد، الذي أُحدث في فاس للفصل في القضايا الشرعية، ولكن الكتاني أعطاه مضمونًا آخر، واعتبر أن الأفراد المعينين فيه «لم يشعروا بالمعنى المقصود من هذا المجلس»، فمآله - بحسب فهم الكتاني - «أن يكون مجلسًا للأمّة»، ولتحقيق هذا الغرض، لا بد له من تدخّل السلطان لكي «يجعل لهذه الأمور ضوابط وأسسًا لا تنخرم»، كما يقترح عليه أسماء بعض العلماء الذين يرى أنهم أهل لتحمل المسؤولية في هذا المجلس كـ«الفقيه المدرس الناسك الدين سيدي عبد العزيز بناني، فإنه أهل لها، لمتانة دينه، ولشدة فاقته»[٨٩].

إن هذه المحاولات المتكررة لإرساء دعائم السلطة على أسس تنظيمية كانت تمهّد الطريق للمطالبة بضرورة توفّر البلاد على دستور واضح، وهو الذي لم يتأخر كثيرًا؛ «فبعد مرور أربعة أشهر على صدور وثيقة البيعة، ظهر مشروع الدستور الذي نُشرت نصوصه على صفحات جريدة **لسان المغرب** في تشرين الأول/ أكتوبر وتشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٨. ولكن قبل ذلك، نشر أحد الكتّاب في الجريدة ذاتها مقالًا مركّزًا، يفيدنا بإبراز العلاقة بين علماء فاس الذين كانوا وراء البيعة الحفيظية، ومشروع دستور ١٩٠٨، الذي لم يكن إلّا امتدادًا للبيعة المشروطة التي يعتبرها البعض «بيعة دستورية»[٩٠].

جاء في أحد المقالات المنشورة على أعمدة هذه الجريدة: «بما أن الوقت قد دعا إلى الإصلاح، والشبيبة العصرية قد هللت قلوبها وانشرحت صدورها له، وجلالة سلطاننا الجديد (عبد الحفيظ) يعرف لزومه، فنحن لا نألو جهدًا في المناداة بطلبه على صفحات الجرائد من جلالته، وهو يعلم أننا ما قلّدناه بيعتنا، واخترناه لإمامتنا، وخطبنا وده رغبة منا وطوعًا من غير أن يجلب علينا بخيل ولا رجال، إلّا أملًا في أن ينقذنا من وهدة السقوط التي أوصلنا إليها الجهل والاستبداد، فعلى جلالته أن يحقق رجاءنا، وأن يبرهن للكل عن أهليته، ومقدرته على ترقية شعبه، وعلى رغبته في الإصلاح،

(٨٩) عثر محمد المنوني على وثيقة بخط الشيخ عبد الحفيظ الفاسي يشرح فيها حقيقة مجلس الشورى في فقرة يقول فيها: «شكّل يوم الاثنين جمادى الثانية ١٣٢٦/١٩٠٨ مجلس من أعيان فاس، تحت رئاسة سماحة السيد محمد الكتاني الشهير، وعيّن له إحدى غرف الوزارة بالدار العلية. وماهية هذا المجلس أن يبدي آراءه بخصوص المسائل الشرعية التي تعرض هناك ويرسلها إليه الوزراء، وكذلك بخصوص المسائل التي تعزم الحكومة تأسيسها، وتكون قد عرضت عليه. وكذلك سائر الأمور التي تحولها إليه الوزارة، سواء كانت متعلقة بالشرائع أم بالإدارات. وهذا مشروع مفيد حسن، إن أسست دعائمه، وأنقت مبانيه، ونصحت أعضاؤه». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٩٠) خالد الناصري، «الأبعاد الحضارية لمشروع دستور ١٩٠٨،» في: **المغرب من العهد العزيزي إلى سنة ١٩١٢**، ص ٢٣٩.

وجدارته بإدارة ما قلّدته أمّته (...) وبما أن يدًا واحدة لا تقدر على إنهاض شعب من وهدة سقوطه، وعلى إصلاح إدارة مختلة كإدارة حكومتنا، فيجب أن تكون الأيدي المتصرفة، والعقول المفكرة، والأفكار المدبِّرة، كثيرة متكاثفة على العمل، وعليه فلا مناص ولا محيد لجلالته [من] أن يمنح أمّته نعمة الدستور ومجلس النواب، و[من] إعطائها حرية العمل والفكر لتقوم بإصلاح بلادها، اقتداء بدول الدنيا الحاضرة: المسلمة والمسيحية...»(٩١).

غير أن هذه المبادرات باءت كلها بالفشل بسبب الأوضاع الداخلية وتحت ضغط القوات الأجنبية، وقبول المولى عبد الحفيظ معاهدة الجزيرة الخضراء(٩٢)، واعتراف الدول الأوروبية به سلطانًا على المغرب، وعجزه عن الاستمرار في الجهاد أمام تقدم القوات الفرنسية في الشاوية.

واضطر المولى عبد الحفيظ إلى الخضوع لجميع الشروط التي برر فيها خلع أخيه، وهو ما سيبرر القطيعة والتوجس اللذين وقعا بين السلطان وعلماء فاس، خصوصًا محمد بن عبد الكبير الكتاني، هذه القطيعة التي ستكون - بحسب رأينا - هي الدافع إلى التستر وراء جريدة **لسان المغرب** لنشر مشروع دستور ١٩٠٨ في أربعة أعداد متتالية بين ١١ تشرين الأول/ أكتوبر و١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٨.

يتكون المشروع من ثلاث وتسعين مادة(٩٣) تتوزع بين عشرة أبواب:

١- الدولة والدِّين والسلطان.

٢- أبناء الدولة الشريفة: حقوقهم وواجباتهم.

٣- منتدى الشورى

٤- مجلس الأمة

٥- مجلس الشرفاء

٦- كبار الموظفين

٧- مالية الدولة

٨- رواتب الموظفين

٩- الجبايات

١٠- المدارس الوطنية.

يمكن تصنيف مواد هذا المشروع وتحليلها انطلاقًا من العناصر التالية:

١- شكل الدولة وعناصرها

(٩١) انظر: **المغرب الجديد**، العدد ٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٥)، ص ٢-٣.
(٩٢) بعث المولى عبد الحفيظ رسالة إلى عميد السلك الدبلوماسي في طنجة يقول فيها: «إنني أعترف بالمعاهدات المعقودة بين أسلافي وبين الدول، وبصورة خاصة ميثاق الجزيرة الخضراء الذي أعتبره كأساس لازدهار وتقدم السلطنة السعيدة من الناحية السياسية والاقتصادية، آملين أن يضمن هذا الميثاق استقلال بلادنا وأن يحقق لها إصلاحات نافعة». انظر: الأزرق، ص ١١٠.
(٩٣) راجع نص المشروع في: **مجلة تاريخ المغرب**، العدد ١ (١٩٨١).

٢- الحقوق والحريات

٣- تنظيم الشورى وآليات تقييد السلطة

٤- التدبير الديمقراطي للمال العام

وعلى الرغم من أهمية هذا المشروع، فإنه لم يلق أي صدى لدى المخزن الحفيظي، خصوصًا بعد القطيعة التي حصلت بين السلطان والعلماء منذ البيعة المشروطة.

كما أن هذا المشروع لم يكن له صدى في الأوساط الشعبية العامة، خصوصًا في البوادي الثائرة، التي لم تكن ترى في تجاوز واقع الاحتلال والتسلط الأجنبيين للمناطق المغربية سوى المواجهة المباشرة.

والواقع أن المغرب كان يعيش آخر أيام استقلاله الذي استطاع [المغرب] أن يحافظ عليه أزيد من عشرة قرون، على خلاف الدول المجاورة، فكان توقيع معاهدة الحماية بصفة رسمية يوم ٣٠ آذار/ مارس ١٩١٢، إيذانًا بدخول المغرب مرحلة جديدة على المستويات كافة، سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا.

استنتاجات عامة

يتضح من خلال ما سبق الدورُ السياسي والفكري الذي قام به المثقَّفون/ العلماء للمساهمة في تنظيم السلطة والإصلاح السياسي، من خلال مجموعة من المشاريع «الدستورية» التي تأرجحت بين الرجوع إلى الشريعة الإسلامية وإضافة أفكار جديدة ذات مصدر غربي أوروبي.

ويتضح أيضًا أن المسألة الدستورية في المغرب «برزت في لحظة خيّم عليها البحث عن مشروع مجتمعي يكفل للمغاربة التقدم والارتقاء إلى مصاف الدول الأوربية آنذاك»، والتخلص من هيمنتها، وذلك على خلاف التطور الدستوري في الغرب الذي اندرج أساسًا ضمن مشروع ديمراطي، مر بكثير من المراحل والمحطات الصراعية عبر تراكمات تاريخية متعاقبة ومسترسلة، قبل أن يصل إلى تقييد السلطة وتوسيع فضاء الحرية.

انطلاقًا من هذه الحقيقة، يمكن استنتاج بعض الأفكار الأساسية:

• إن الاقتناع بضرورة الإصلاح السياسي لم يكن نتيجة تطور داخلي محض على الرغم من أهمية هذا العامل - ولكن محركها الأساسي كان المواجهة مع الغرب، مع بداية الاحتلال الأوروبي، وما أحدثه من تحولات داخل النسيج الاجتماعي والثقافي، وكذا ما أحدثه من تأثير مباشر على مستوى الدولة وجهاز الحكم؛ فهذه المواجهة أو الصدمة مع الآخر هي التي دفعت الوعي المغربي إلى تشخيص المعوقات التي تعرقل الإصلاح، وإلى تحديد، في الوقت نفسه، سبل التقدم والارتقاء إلى مستوى الدولة الغربية الحديثة. وقد حددت النخبة المفكرة الأسباب الأساسية للتأخر في سيادة الجهل على المستوى الاجتماعي، وفي الاستبداد على المستوى السياسي، واتفقت على ضرورة وضع حد للجهل من خلال اكتساب المعرفة وإشاعة التعليم، والقضاء على الاستبداد من خلال الدسترة[٩٤]. ويمكن اقتباس مقولة خير الدين التونسي بشأن هذه الثنائية للدلالة على ذلك؛ فمع أنه ليس مغربيًا، فهو يعبّر عن

(٩٤) بوقنطار، ص ٥٩.

اهتمامات النخبة المغربية نفسها، بحيث اعتبر: «.. أن سعادة الممالك وشقاءها في أمورها الدنيوية، إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من العلم والمعرفة، وبقدر ما لها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها..»[٩٥].

• ارتهن العلماء بالمسألة الدستورية، وعلّقوا عليها آمال الإصلاح والتقدم، واعتبروا أن تحقيق الدستور هو «البلسم الشافي للأمراض التي تنخر كيان المجتمع»[٩٦] على المستويات كافة، ولم يتعاملوا مع الدستور على أساس أنه تعبير قانوني وسياسي عن نظام معيّن، وإنما ربطوا بين الدسترة والإصلاح الشامل، في وقت كان المغرب تحت مجهر المراقبة الأوروبية وضغط الدول الاستعمارية التي كانت تتدرج في النيل من سيادته، فلم يكن الدستور أداة لتنظيم السلطة وضبطها فقط، بل كان بمثابة برنامج متكامل لتجاوز الأوضاع المأزومة على المستويات كلها. ولذلك نلاحظ أن جميع المشاريع الدستورية المنجزة في تلك المرحلة تخصص بنودًا للحديث عن أهمية التعليم، ودور المدرسة الوطنية، والمدارس الصناعية والزراعية[٩٧]، وكذلك تنظيم الإدارة وكيفية تعيين الموظفين، بل وحتى رواتبهم، ومالية الدولة وطرق مراقبتها، إلى غير ذلك من القضايا التي تنمّ عن منظور إصلاحي شامل تتجاوز السقف المسموح به للدستور عادة.

• يمكن القول إن المشروع الإصلاحي الذي كانت فئة العلماء تتوق إلى تحقيقه يتلخص في النقاط التالية:

- إصلاح سياسي ودستوري قائم على فلسفة الشورى، وجعل القرار في يد ممثّلي الأمّة وفق إرادتها، وإلغاء نظام الاستبداد والتسيير الفردي، وإعادة الاعتبار إلى مفهوم الأمة.

- إصلاح إداري صارم، مع خلع العناصر الإدارية الفاسدة أو التي ثبت تواطؤها مع الأجانب، والوقوف في وجه جميع النزعات السلطوية والاستبدادية والمصلحية.

- رفع الوصاية الأجنبية عن المغرب، ورفض التدخل الخارجي وإعادة الاعتبار إلى مفاهيم الحرية والاستقلال والسيادة.

- الاهتمام بالعلوم الدينية والحياتية، وتوفير الوسائل الضرورية لذلك.

- إعطاء المكانة الأولى للشريعة الإسلامية وجعلها مصدرًا لجميع التشريعات والقوانين.

- البحث عن التحالف والتعاون مع البلدان الإسلامية المستقلة، وهي رغبة تعبّر عنها معظم الكتابات في تلك المرحلة.

• إن التباس المسألة الدستورية بالقضية الإصلاحية والتحديثية بصفة عامة، رافقه بعض التميز في ما يتعلق بالمصدر المرجعي الذي انطلقت منه محاولات الدسترة الأولى: **فالذين فكروا في المسألة الدستورية، على الرغم من جميع الاختلافات القائمة في ما بينهم، ظلوا مرتبطين بالمرجعية الشرعية**

(٩٥) حليم اليازجي، «الحرية والديموقراطية في الفكر العربي الحديث،» في: فهمية شرف الدين [وآخرون]، **بحوث في الفكر القومي العربي: إشكاليات نظرية: الأيديولوجيا الإصلاحية ومظاهرها في الفكر العربي الحديث**، دراسات الفكر العربي، ٢ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٥)، ص ١٠٣.

(٩٦) بوقنطار، ص ٥٩.

(٩٧) انظر مشروع دستور ١٩٠٨ من المادة ١٣ إلى ٨٩ المواد المعنونة بـ«المدارس الوطنية».

الدينية. وبذلك تميزت التجربة الدستورية المغربية في مهدها بسياق فكري مختلف عن نظيراتها في أوروبا؛ فالمسألة الدستورية طرحها في الغرب مفكرون ارتبطت اجتهاداتهم النظرية بمناهضة الكنيسة، وجعلت من فصل الدِّين عن الدولة المدخل الأول لبناء العلاقات بين الحاكمين والمحكومين، وبالتالي لقيام الدستور، بحيث أصبحت العلمانية إحدى السمات المميزة للنهضة السياسية والدستورية التي عاشتها أوروبا، بينما شكّل المنهج التوفيقي بين المؤسسات السياسية الحديثة والإسلام معالم المنهج المعتمد من جانب العلماء في المغرب، وذلك انطلاقًا من اعتبار الاقتباس والاستفادة من التجربة الغربية أمرًا لا يتنافى مع جوهر الإسلام. وبذلك أصبحت هذه النزعة التوفيقية هي السمة البارزة في الخطاب السياسي والدستوري المغربي، حتى اللحظة الراهنة، في موازاة الاحتراس الشديد من خلق أي تعارض بين الدستور والإسلام. وقد برز ذلك واضحًا من خلال علاقات التجاور والتعايش التي أقامتها بين النظام السلطاني والنظام الحديث بحيث لم تعترض على المؤسسة السلطانية ولم تطعن في شرعيتها، ولم تعتبرها «ملكًا جبريًا» بل «صادقت عليها وفي الوقت نفسه حاولت البحث عن مصادر أخرى للشرعية». وهكذا حصل ذلك التجاور بين نظام البيعة بمحتواها الديني لتنصيب «الإمام» وبين النظام الدستوري بمفهومه السياسي(٩٨).

إن حصيلة هذه الرغبة في مواءمة المفاهيم الدستورية ذات النشأة الغربية، ومحاولة تبيئتها داخل التربة العربية الإسلامية، تبدو في حاجة إلى عمق تنظيري أكثر وضوحًا؛ فعلى الرغم من الإطناب في استنكار الاستبداد والدعوة إلى الدسترة، بقي التفكير في دراسة المسألة السياسية باعتبارها دراسة لمشكلة الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما، تفكيرًا سطحيًا، ولم يُكتب له أن يطور نموذجًا دستوريًا متكاملًا نابعًا من الخصوصيات المحلية، ومستجيبًا لحاجات ومواصفات الدسترة بما تعنيه من مؤسساتية ومن بناء تنظيمي محكم يستلهم قيم الشورى والعدل والحرية والمساواة، ويعبّر عنها من خلال أشكال سياسية واضحة.

مع ذلك، ومن باب الموضوعية والإنصاف، ينبغي أن «نحاكم» المحاولات الدستورية بالنظر إلى وعي المرحلة التي تعبرها، فليس من صلاحيتنا -علميًا - أن نسمح لأنفسنا بالحكم على وعي قديم بتفكير حديث إلّا في حدود معيّنة، ولذلك يمكن القول إن هذا «التخبّط» والاضطراب في الفكر الدستوري المغربي لبداية القرن هما في الحقيقة تعبير عن البيئة التي نشأ فيها، والتي امتزجت فيها عناصر كثيرة، كالتدخل الأجنبي والانحطاط العسكري والعلمي والرغبة الجامحة في الإصلاح، في موازاة «افتقاد الشرط الأساسي لتبلور حركة دستورية صحية، ألا وهو المناخ الليبرالي»(٩٩)، وأجواء الحرية، سواء في العلاقة بالأجانب والضغوطات الخارجية أو في ما يتعلق بعلاقة العلماء بالسلطة.

وهكذا، فإن الأفكار السياسية والدستورية التي طرحت في تلك الحقبة لم تتوافر فيها الشروط التاريخية المطلوبة بقدر ما جاءت ردةَ فعل على الغزو الاستعماري المدني والعسكري؛ فقضية الشورى مثلًا لم

(٩٨) عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر**، ط١ (بيروت: دار المنتخب،١٩٩٧)، ص١٩٣ - ١٩٤.
(٩٩) بوقنطار، ص ٦١.

تبرز إلّا مع التدخل الخارجي الذي فجّر هذه المسألة، وجعل العلماء يقتنعون بها شرطًا من شروط التقدم. وقد تطور تفعيل هذا المبدأ وتطويره في أشكال مؤسساتية مع تطور الغزو الأوروبي في موازاة تطور الحس الاجتهادي عند العلماء؛ فالشورى اختلف حولها العلماء في البداية: هل هي ملزِمة أم هي من باب الاستئناس فقط، وهذا راجع إلى سيادة مظاهر الاستبداد وطول هيمنته على الأوضاع السياسية، حتى أصبح الاستبداد والتفرد بالحكم جزءًا من بنية السلطة، وأصبح التسليم به عقيدة فكرية لم يستطع أن يتخلص منها وعي العلماء الفقهي بسهولة، «ومع زيادة الضغط الأوربي المدني، وخصوصًا الضغط التجاري والسياسي، انتقلت فكرة الشورى إلى مستوى التجربة العملية الشعبية»[١٠٠] مع تشكيل مجالس الأعيان التي كانت تضم الشخصيات البارزة في البلاد، ثم تطورت لتشمل جميع الفئات والطوائف ووحدات المجتمع، وتم تطوير طريقة تشكيل هذه المجالس. كما تطورت الاجتهادات الدستورية التي حاولت الدفاع عن إلزامية نتائج الشورى، وحاولت تثبيت فكرة الانتخاب الشعبي المستلهم من النموذج الأوروبي المعاصر إلى حد كبير، مع تقييد نتائج العمل البرلماني في هذه المجالس الشورية بمقتضيات الشريعة الإسلامية، وتطوير النظام الفقهي الإسلامي ليعطي جوابًا حديثًا عن مسألة تتصل بالدولة وبالفلسفة السياسية التي تقوم عليها. وهكذا، أمكن للنظام المعرفي الإسلامي أن يتجدد لتطوير أدواته التنظيمية و«لتجويز» وقبول الفكرة الدستورية التي تقع في منظومة فكرية «مختلفة عنه» وتتصل بجانب حساس جدًا من جوانب رعاية الشؤون العامة وتدبير قضايا الحكم والدولة[١٠١]، وهو ما جعلها تمزج بين الأصالة والمعاصرة على المستوى النظري. وقد كان من الممكن لو تحقق هذا «المزج» في الواقع، وسمحت الظروف السياسية والاجتماعية بذلك، أن تنقذ المغرب من الانهيار، غير أن العوامل الداخلية لم تكن مهيأة لإحداث هذا التطور والانتقال بالكيان السياسي المغربي من المخزن التقليدي إلى الدولة الحديثة، هذا الانتقال الذي جوبه بالموقف السلبي للمخزن، خصوصًا في عهد السلطان عبد الحفيظ، حيث عمل بعض رموز هذا العهد -ممن سمّاهم علال الفاسي الفيوداليين- «على تحريض السلطان ضدها ممّا كانت نتيجته إيقاف جريدة لسان المغرب بإيعاز من الفرنسيين وتواطؤ من رجال المخزن»[١٠٢].

كما أن الاستعمار كان لها بالمرصاد بعدما سقط المغرب في قبضة الاحتلال رسميًا، ولم يُكتب لهذه المحاولات أن تشتبك مع الواقع، وظلت حبرًا على ورق، ولكن من الواضح أن الحركة الوطنية التي قامت في ظل الاحتلال تستلهم من هذا التراث الدستوري الشيء الكثير، وترجمه زعماء الحركة الوطنية في كتاباتهم الفكرية وفي نضالهم السياسي من أجل الحرية والاستقلال والعدل، وتجاوز واقع الحماية الذي عمل على تركيز تنظيم مؤسساتي وإداري جديد، كما عمل على تحطيم البنى التقليدية السابقة.

(١٠٠) العماري، ص ٥١٦.

(١٠١) يتساءل عبد الإله بلقزيز: كيف أمكن ذلك؟ وقد حاولنا أن نبرز المنهج التوفيقي الذي اعتمده العلماء لرفع التناقض والالتباس بين الفكرة الدستورية والإسلام. انظر: بلقزيز، ص ١٩٣.

(١٠٢) يقول علال الفاسي في هذا الصدد: «وفي ثاني [أيار] ماي، أمر الجباص بمنع جريدة لسان المغرب واعتقال الإخوة نمور. وفي هذا الموضوع يروي أحمد الزيدي: لقد تنبه الفرنسيون إلى الدور الذي تقوم به جريدة لسان المغرب، فأوعزوا إلى صديقهم الجباص، وكان إذ ذاك نائب السلطان بطنجة، بالقضاء على هذه الجريدة، فكتب لمولى عبد الحفيظ يستأذنه في إيقافها، لأنها تنشر مشروع دستور مغربي، وفي ذلك خطر على نفوذ السلطان، فأذن له السلطان في توقيف تلك الجريدة، فأوقفها وفتش مركزها، ونفى صاحبها من طنجة». انظر: علال الفاسي، **الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها**، إعداد عبد الرحمن بن العربي الحريشي (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٩٠)، ص ٤٠.

فؤاد مخوخ*

كانط والكانطيون الجدد

يتناول المقال موضوع الفلسفة الكانطية وتطورها في تاريخ الأفكار، فيكشف عن مجموعة من التصورات الفلسفية التي ظهرت بعد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، واهتمت بتأويل نصوصه واستلهام مبادئه، رافعة شعار ضرورة «العودة إلى كانط» من أجل فهم ظواهر العصر الراهن، وهو ما أثار إشكالية بخصوص معنى هذا الشعار ودلالته لدى المدافعين عنه.

منطلق المقال الإشكالية التالية: ما معنى العودة إلى كانط؟ هل هناك شكل واحد محدد لهذه العودة أم ثمة أشكال متباينة ومتضاربة اتخذتها؟ بعبارة أخرى، كيف أوّل الكانطيون الجدد الفلسفة الكانطية؟ هل ظلوا أوفياء مخلصين لكانط أم قدموا قراءات تختلف عن فكره؟ هل انحصر عملهم في اجترار أفكاره وتقليدها حرفيًا أم قاموا بتجديدها وتوسيع أفقها؟

من أجل الإجابة عن هذه الإشكالية، نتطرق إلى بعض تصورات الفلاسفة المعاصرين ذوي النزعة الكانطية الجديدة، ونخص بالذكر: فلهلم فندلباند وهينريش ريكرت في مدرسة بادن، وهرمان كوهن وبول ناتورب وإرنست كاسيرر في مدرسة ماربورج.

وبعد عرض تلك التصورات، نصل إلى نتيجة مفادها أن أشكال تلقّي الفلسفة الكانطية متعددة متنوعة، وأن الكانطيين الجدد استلهموا طريقة كانط ومنهجه الفلسفي وليس أفكاره كلها، إذ كانوا مبدعين لا مجرد مقلِّدين؛ فالكانطية الجديدة لا تضم مريدين أوفياء أو تابعين مخلصين لنصوص كانط بكيفية عمياء. بالعكس، إنها تشمل قراء مختلفين قدموا تأويلات متنوعة لتلك النصوص، وعملوا على تأويل فلسفة النقد بكيفيات مختلفة، ونقدها وتنقيحها في ضوء التطورات العلمية والفلسفية المعاصرة، وهو ما سمح لتلك الفلسفة بأن تتطور أكثر فأكثر وتحافظ على انفتاحها وراهنيتها.

* باحث حائز الدكتوراه في الفلسفة، وأستاذ التعليم العالي، ومساعد في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين في مكناس – المغرب.

يُعتبر التأويل خاصية مميّزة للإنسان؛ إذ لا ينفصل وجوده عن كيفيات قراءته المتعددة التي يسعى، عن طريقها، إلى فهم ذاته وما يحيط به. فهو ينتج نصوصًا يطمح عبرها إلى تثبيت ذلك الفهم، بل ربما يحوِّل كل شيء إلى نص يبني بواسطته صورة خاصة للعالم، تحتاج بدورها إلى تأويل وقراءة من أجل فهمها. وفي ارتباط بذلك، يمكن القول إن كل تأويل مشروط بقراءة معيّنة، ومحدد بأفق للفهم، استنادًا إلى آليات لفحص النص وإبراز معانيه ودلالاته؛ عِلْمًا بأن هذا كله يتطلب وجود عدة عناصر أهمها: المؤلف، النص، الذات المؤولة والمنتجة بدورها لنص مؤوَّل وقابل للقراءة والتأويل من جديد.

بالعودة إلى تاريخ الفكر الفلسفي، نجد أن هذا القول حاضر بقوة، ضمنًا أو صراحة، سواء لدى الفلاسفة أو لدى شرّاحهم ومؤوِّلي نصوصهم؛ لأن الفيلسوف المنتج لنصوص ما لا بد أنه قرأ نصوصًا أخرى، وإنتاجاته لا بد أنها تحولت إلى موضوعات قابلة للشرح والتأويل عند مختلف المتلقّين والقراء، الأمر الذي يطرح إشكالية الحدود الفاصلة بين الإبداع والإتباع، وبين الجِدة والتقليد، وبين العتبات الفاصلة بين الأفكار والمفاهيم التي ينتجها كل فيلسوف وعلاقتها بمثيلاتها لدى الفلاسفة الآخرين.

في ضوء هذه المعطيات العامة، نشير إلى أن من الظواهر الفكرية التي استرعت انتباه دارسي تاريخ الفلسفة والمهتمين به، نجد ظاهرة «كانط وإرثه»، حيث رفع عدد كبير من الاتجاهات شعار ضرورة «العودة إلى كانط»، واستلهمت مبادئ الفلسفة النقدية وأفكارها لقراءة ظواهر العصر الراهن، بل أنتجت نصوصًا -تهتم بدراستها وتأويلها- صارت بدورها في حاجة إلى فهم وتأويل.

نشير، في هذا الصدد، إلى أن الدرس الافتتاحي الذي ألقاه إدوارد تسلر (E.Zeller) (١٨١٤-١٩٠٨) سنة ١٨٦٢ يُعتبَر إعلانًا رسميًا لميلاد شعار «العودة إلى كانط»؛ فهو سعى فيه إلى القيام بتشريح وضعية الفلسفة التي بدا له أنها وصلت، في عصره، إلى منعطف يقود إمّا إلى «الانحلال» وإمّا إلى «تحول جديد». ورأى أن أفضل علاج لحالة الفلسفة هو التخلي عن التأويل الهيغلي للتاريخ والدِّين، والرجوع، في المقابل، إلى كانط. بعبارة أدق، يجب تأسيس الفلسفة على نظرية المعرفة الكانطية؛ لأن «حيثما يكون هناك تطور عضوي، تظهر، من آن إلى آخر، حاجة العودة إلى نقطة انطلاقنا، وتذَكُّر المهمات الأصلية، والسعي إلى إنجازها انطلاقًا من الروح الأصلية، وربما بوسائل أخرى»(1).

لذلك، دعا تسلر إلى ضرورة العودة إلى نقطة بداية الفلسفة الألمانية المعاصرة، التي تمثِّلها الفلسفة الكانطية بصفة عامة، ونظريته بشأن المعرفة بصفة خاصة؛ لأن كانط افتتح طريقًا جديدة، ويتعيّن على كل من يريد إصلاح وضعية الفلسفة أن يعود إلى أسئلة هذا الفيلسوف وفحصها من جديد وفق مقومات «الروح النقدية».

في ضوء دعوة تسلر تلك، نتطرق إلى إشكالية محددة هي كالتالي: ما معنى العودة إلى كانط؟ هل هناك شكل واحد محدد لهذه العودة أم أنها اتخذت أشكالًا متباينة ومتضاربة؟ بعبارة أخرى،

(1) Henri Dussort, *L'Ecole de Marbourg*, éd. par J. Vuillemin; avec une préf. de P.-M. Schuhl, bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale (Paris: Presses universitaires de France, 1963), p. 50.

كيف أوَّل الكانطيون الجدد الفلسفة الكانطية؟ هل ظلوا أوفياء مخلصين لكانط أم قدموا قراءات تختلف عن فكره؟ هل انحصر عملهم في اجترار أفكاره وتقليدها حرفيًا أم قاموا بتجديدها وتوسيع أفقها؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، سنتناول بعض أشكال تلقّي فلسفة كانط من خلال الحديث عن بعض الفلاسفة الكانطيين الألمان(٢) الذين ينتمون إلى مدرستين اثنتين: الأولى في بادن (ينتمي إليها فندلباند وريكرت)، والثانية في ماربورج (ينتمي إليها كوهن وناثورب وكاسيرر).

فلهلم فندلباند (١٨٤٨-١٩١٥)

يُعتبَر فندلباند من مؤسسي مدرسة بادن، وتتجلى نزعته الكانطية الجديدة في محاولته جَعْل فلسفة كانط منطلق كل إمكانية للتفلسف في العصر الراهن؛ فهو أكد أن مَن يتفلسف، في القرن العشرين، هو مِن «أتباع كانط». لكنه اعتبر أن رجوعه إلى هذا الأخير مرتبط بضرورة تجاوزه، إذ «إن فهم كانط يعني تجاوز كانط»(٣).

رفع فندلباند شعار «العودة إلى كانط»، لكنه لم يقتصر على مجرد ترديد ما قاله كانط، أو البقاء عند عتبة القراءة الحرفية لنصوص هذا الأخير، وإنما أكد ضرورة «الانطلاق من المنهج النقدي لكشف معنى الاتجاه الذي افتتحه كانط، وتأسيسه عبر فهمه أكثر مما فهم نفسه»(٤)، على غرار ما عُبِّر عنه في **نقد العقل الخالص**(٥).

في هذا الإطار التأويلي للفلسفة النقدية، استلهم فندلباند منهجها النقدي، وحافظ على طابعها الترنسندنتالي، مؤكِّدًا أنها فلسفة تتضمن نقط ضعف ونقط قوة. تكمن الأولى في تاريخية فلسفة كانط؛ لأنها وليدة عصر محدَّد ومتجذرة تاريخيًا فيه، أما الثانية فتتجلى في المنهج الترنسندنتالي الذي يمكنه أن «يخدمنا في التقدم، وتصحيح أخطاء الخطاب الكانطي»(٦).

حاول فندلباند، في إبرازه أهمية المنهج الكانطي، تحديد طبيعة العلاقة التي تجمع بين الجانبين النقدي والسيكولوجي في الفلسفة الكانطية، فتوصل إلى كون «منهج كانط، حتى وإن كان ملوَّثًا بالسيكولوجيا،

---

(٢) نشير، في هذا المقام، إلى أننا سنتحدث عن بعض أشكال العودة إلى كانط في ألمانيا فقط، من دون أن يعني ذلك عدم ظهور الدعوة إلى تلك العودة في دول أخرى، مثل فرنسا مع شارل رونوفيي (Ch. Renouvier)، أو إنكلترا مع ويل (W. Whewell) ووليام هاملتون (W. Hamilton)، أو إيطاليا مع فيليس توكو (F. Tocco) وكارلو كانتوني (C. Cantoni). انظر: Massimo Ferrari, *Retours à Kant: Introduction au néo-kantisme*, trad. de l'italien par Thierry Loisel, Passages (Paris: Cerf, 2001), pp. 37-48.

(3) Wilhelm Windelband, *Präludien; aufsätze und reden zur philosophie und ihrer geschichte*, 2 vols. 6eme ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1919), vol. 1, p. iv, cité dans: Ferrari, *Retours à Kant*, p. 66.

(4) Eric Dufour, Notice, dans: Wilhelm Windelband, «Méthode critique ou méthode génétique?,» dans: Hermann Cohen [et al.], *Néokantismes et théorie de la connaissance*, trad. de l'allemand sous la dir. de Marc de Launay; avec la collab. de Carole Prompsy [et al.], bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 2000), p. 225.

(5) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud; préface de Ch. Serrus, 3ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 263.

(6) Eric Dufour, «Introduction,» dans: Wilhelm Windelband, *Qu'est-ce que la philosophie?: et autres textes*, introd. et trad. par Eric Dufour, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 2002), p. 16.

فهو ليس منهجًا سيكولوجيًا – تكوينيًا، وإنما منهج نقدي»(٧). لذلك، انخرط فندلباند في نقد النزعة السيكولوجية، مؤكدًا ضرورة «تنقية» الفلسفة الكانطية منها.

كما عمل على إبراز انفتاح تلك الفلسفة على المجالات الثقافية كلها، لا على نظرية المعرفة فقط، فحَمَل مفهومُ «الثقافة» لديه بُعدًا مزدوجًا: فهو، من جهة، يؤسس وحدة «النسق»، حيث تظهر المعرفة والإتيقا والفن بوصفها منتوجات ثقافية مترابطة في ما بينها، ويسمح مفهوم الثقافة من جهة أخرى بالانفلات من مماثلة القبلي بالفطري، حيث يتم تجاوز التصورات الفلسفية التي تختزل الفلسفة في نظرية المعرفة، بالتشديد على كون الفلسفة فلسفة الثقافة، والمعرفة نوعًا من جنس الثقافة، الأمر الذي يجعل فهم العقل والإنسانية غير ممكن إلّا من خلال استحضار أساسهما الثقافي، وتفاعل أشكالهما الثقافية في التاريخ(٨).

انطلاقا من هذا التصور، انخرط فندلباند في السجال الذي دار، في عصره، بين المدافعين عن النزعة الطبيعية وأنصار النزعة التاريخية حول مشكلة العلاقة بين علم الطبيعة وعلم التاريخ وكيفية التمييز بينهما، واعتبر أن التعارض بينهما «منهجي» في عمقه؛ فالمعرفة التي تنتجها العلوم الطبيعية، والمعرفة التي ينتجها التاريخ، لحظتان من لحظات المعرفة بصفة عامة، وكل واحدة منهما تمتلك ما يكفي من الضرورة والتبرير لتكون مستقلة ومتميزة، لكن من دون نفي أو استبعاد إمكانية ترابطهما ونسج علاقات بينهما. وما يؤكد هذه الإمكانية هو أن فندلباند سعى، من خلال تمييزه بين المفاهيم الخاصة بعلوم الطبيعة من جهة والمفاهيم الخاصة بالتاريخ من جهة أخرى، سعى إلى تبيين تلك الروابط و«تثبيتها»(٩). وعلى أساس ذلك، قسم أنماط المعرفة إلى شكلين رئيسيين:

– شكل يتجه نحو الكلي ويبحث عن قوانين عامة، وينتج «مفاهيم عامة».

– شكل يتجه نحو الفردي ويصف الوقائع الفردية، وينتج «مفاهيم تفريدية»(١٠).

وهكذا، ميز فندلباند بين علم الطبيعة وعلم التاريخ، على أساس أن العلم الأول يعتمد على الطريقة التي تبحث عن الانتظام والاطراد في الطبيعة، ويستهدف، عن طريقها، الوصول إلى ما هو «عام». أمّا العلم الثاني، فيعتمد على الطريقة التي تهدف إلى تمثل ما هو «جزئي» و«فريد».

هينريش ريكرت (١٨٦٣-١٩٣٦)

يُعتبَر ريكرت من رواد مدرسة بادن، لكن انتماءه إلى هذه المدرسة لا يجعل أفكاره مجرد صدى لتصورات زملائه فيها؛ لأن «التقليد» السائد داخلها غير «مدرسي»، وتوجهات الباحثين فيها متمايزة

---

(7) Ferrari, *Retours à Kant*, p. 67.

(8) Dufour, «Introduction,» pp. 18-19.

(9) Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture: Cinq études*. Trad. de l'allemand par Jean Carro avec la collab. de Joël Gaubert; présenté par Joël Gaubert, Passages (Paris: Cerf, 1991), pp. 115-116.

(10) Ernst Cassirer, *L'idée de l'histoire: Les Inédits de Yale et autres écrits d'exil*, présentation, trad. et notes par Fabien Capeillères; trad. avec la collab. d'Isabelle Thomas, Passages (Paris: Cerf, 1989), p. 70.

و«مختلفة»، وهو ما يظهر في تميّز قراءة ريكرت للفلسفة الكانطية باستخدام مفهوم «القيمة»؛ إذ انطلق من تصور كانط لنظرية المعرفة، وأكد أن المعرفة تحليل لدلالات المفاهيم التي تستخدمها، واعتبر أن هذه المفاهيم تقدم معايير لا يمكن تحديدها إلّا في ضوء قيمتها وصلاحيتها، وهذا ما يسمح بتجاوز كل مماثلة للمعنى بما هو نفسي، وأي تماهٍ بين المنطق والسيكولوجيا. لذا، شدَّد ريكرت على ضرورة تصحيح الفلسفة النقدية؛ لأن كانط نفسه ظل، في نظره، سجين التحليل السيكولوجي حين تحدث عن المعرفة، وأكد لزومَ فهم «ثورة» كانط «الكوبرنيكية» بكيفية جديدة من خلال استخدام مفهوم «القيمة» في تعاليها واستقلالها عن الذات وأفعالها السيكولوجية(١١).

نشير، في هذا الإطار، إلى أن مفهوم «القيمة» يُعتبَر عنصرًا محوريًا في نظرية ريكرت الفلسفية؛ إذ على أساسه يفصل بين المجالات المعرفية الطبيعية والمجالات الثقافية؛ لأن في الأولى يكون ذلك المفهوم غائبًا، في حين أنه يحضر في الأخرى بقوة، بل هو الذي يميّزها ويحدِّد مجالها الخاص. فإذا كانت الموضوعات الطبيعية تفتقد تمامًا أيَّ صلة بالقيم، فإن الموضوعات الثقافية تتأسس على هذه الصلة بالضرورة؛ لأن «إذا ما فَصَلْنا (...) الموضوع الثقافي عن كل قيمة، أمكننا القول إنه يصبح مجرد طبيعة أو يمكن أن يُعالَج، من وجهة نظر علمية، باعتباره موضوعًا طبيعيًا»(١٢). ومن ثم، فإن معرفة غياب أو هذه الصلة بالقيم أو حضورها يمكن أن تسمح بالتمييز بين موضوعات العلوم، سواء الموضوعات الطبيعية أو الموضوعات التاريخية.

إضافة إلى ذلك، يميّز ريكرت بين الطبيعة والثقافة في ضوء الفرق بين «الإدراك» و«الفهم»، وعلى أساس الدلالة والمعنى؛ ففي نظره، تُعتبَر ظواهر العالَم الحسي- الفيزيائي في مجموعه موضوعات للإدراك لا للفهم؛ لأنها تفتقر إلى المعنى والدلالة، في حين تُعتبَر موضوعات الثقافة قابلة للفهم؛ لأنها حاملة للدلالة والمعنى.

لذا، يؤكد ريكرت ضرورة إيلاء أهمية كبرى لمفهوم «القيمة» عند التفكير في موضوعات الثقافة؛ لأن من دون هذا المفهوم لا يكون لهذه الموضوعات معنى أو دلالة، وبالتالي لا يكون فهمها ممكنًا. بعبارة أخرى، يشترط الاشتغال في مجال علم الثقافة استحضار ثلاثة عناصر: القيمة؛ المعنى والدلالة؛ الفهم، عِلْمًا بأن القيمة هي الوسيط الضروري بين المعنى والدلالة من جهة، والفهم من جهة أخرى؛ لأن من غيرها لا يكون هناك معنى أو دلالة مثلما لا يكون هناك أي فهم بتاتًا. ومن دون وجهة النظر الأكسيولوجية، لا يمكن تمييز الموضوعات الثقافية، باعتبارها «خيرات» ذات قيمة وحاملة معنى ودلالة ما، من الوقائع الطبيعية المجردة من القيم وغير الحاملة لأي معنى أو دلالة(١٣).

(11) Eric Dufour, *Les Néokantiens: Valeur et vérité*, bibliothèque des philosophes (Paris: J. Vrin, 2003), pp. 51-52.
(12) Heinrich Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, trad. de l'allemand par Anne-Hélène Nicolas suivi de Théorie de la définition; trad. de l'allemand par Carole Prompsy et Marc de Launay; préf. de Ernst W. Orth, bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1997), pp. 42-43.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

يتبين، إذًا، أن اشتغال ريكرت على نظرية المعرفة لم يجعله حبيس تصور يركز اهتمامه على علم الطبيعة الرياضي فقط، بل دفعه إلى تأكيد ضرورة انفتاح تلك النظرية على مختلف العلوم أيضًا. وبفضل ذلك، ميَّز ريكرت، على غرار فندلباند، بين نوعين من العلوم: علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، وهو تمييز مؤسَّس على قصد كل علم وهدفه ومنهجه لا على موضوعه؛ إذ إن التحليل المنطقي الصوري لمفاهيم العلوم الأولى والعلوم الثانية يكشف عن وجود وجهتي نظر متمايزتين للواقع نفسه تستندان إلى منهجين مختلفين، لا عن وجود واقعين متناقضين. لذا، لا بد من استحضار الاختلاف، لا على مستوى الواقع وإنما على مستوى منهج الدراسة؛ فهناك المنهج التعميمي الخاص بالعلوم الطبيعية من جهة، والمنهج التفريدي الذي تستخدمه علوم الثقافة من جهة أخرى[١٤].

هرمان كوهن (١٨٤٨-١٩١٨)

يُعتبَر كوهن من مؤسسي مدرسة ماربورج التي اهتمت بالإرث الكانطي وسعت إلى الدفاع عنه. وعلى غرار الكانطيين الجدد، انطلق كوهن من شعار «العودة إلى كانط»، لكنه تميز منهم بمنح هذا الشعار أبعادًا جديدة وفق رؤية كلية تاريخية تُبرز وضعية كانط المثالية في تاريخ الفلسفة، ووفق رؤية منهجية نسقية؛ إذ حاول تبرير فلسفة كانط وتجديدها عن طريق أخذ خاصيتها النسقية بعين الاعتبار[١٥].

اهتم كوهن بالدراسة النسقية - التاريخية لمشكلة المعرفة، فأكد ضرورة توفّر مؤرخ الفلسفة على صفة الفيلسوف، ومنح الأولوية للجانب النسقي، لكن من دون إهمال أهمية العمل الفيلولوجي في تفسير النصوص. هذه القاعدة المنهجية هي التي اعتمد عليها كوهن في تفسيره نصوص الفلسفة النقدية وتأويلها.

يتميز العمل التأويلي الذي قام به كوهن بكونه تفكيرًا في إطار «نقد المعرفة»؛ فهو حدَّد شروط إمكان «واقعة العلم» من خلال إعادة تأسيسه للمنهج الترنسندنتالي، عن طريق «مواجهة تأويلية مع النص الكانطي»[١٦]، وذلك بالاعتماد على منظورين: نظري وتاريخي.

وهكذا، عاد كوهن إلى جذور النقد الكانطي وربطه بأفلاطون وديكارت وليبنتز، وأكد الترابط بين الفلسفة والعلم، ثم استخلص أن من الضروري استنباط نسق من المقولات والأحكام الخاصة بمنطق المعرفة الخالصة، وإبراز الطابع التاريخي للعقل.

استنادًا إلى ذلك، بدأ كوهن قراءة فلسفة كانط بمحاولة تنقيتها من جميع شوائب «النزعة السيكولوجية»، واعتبر أن كل تأويل سيكولوجي للذات الكانطية زائغ ومنحرف، وبالتالي ينبغي

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(15) Alexis Philonenko, *L'Ecole de Marbourg: Cohen, Natorp, Cassirer*, À la recherche de la vérité (Paris: J. Vrin, 1989), pp. 12-13.

(16) Massimo Ferrari, «La Genèse de das Erkenntnisproblem: Le Lien entre systématique et histoire de la philosophie,» dans: Jean Seidengart, dir., *Ernst Cassirer: De Marbourg à New York, l'itinéraire philosophique: Actes du colloque de Nanterre, 12-14 octobre 1988*, Passages (Paris: Cerf, 1990), p. 101.

إبعاده من أجل الكشف عن الدلالات الحقيقية للكانطية. وفي إطار نقد النزعة السيكولوجية، ركز كوهن على مفهوم «التجربة» باعتباره المفتاح الرئيسي لفهم مفهوم «القبلي»، وتأسيس «المنهج الترنسندنتالي»، حيث أبعد كل تأويل سيكولوجي أو سيكوفيزيائي، متبنيًا «مشروع إعادة تأسيس المذهب الكانطي عن **القبلي**»(١٧).

إن تشديد كوهن مرارًا على ضرورة تحرير الفلسفة النقدية من السيكولوجيا، والفصل بين القيمة الترنسندنتالية لمفهوم «القبلي» ووضعه الميتافيزيقي أو السيكولوجي، يُظهِر وظيفة «المنهج الترنسندنتالي» باعتباره منهجًا يسعى إلى التغلغل في أسس صلاحية العلوم وشروطها. وبخصوص هذا الأمر، انصبّ اهتمام كوهن على دراسة «واقعة العلم» باعتبارها الموضوع الأساسي الذي يمكن أن يطبّق عليه المنهج الترنسندنتالي، والقاعدة التي يمكن بموجبها فحص مفهوم «القبلي» وأساسه الترنسندنتالي لا السيكولوجي(١٨).

نشير، هنا، إلى أن كوهن قام بتأكيد أهمية المنهج الترنسندنتالي عن طريق ربطه بمنهج رياضي محض، هو منهج «حساب التفاضل»، إذ اعتبر أن استعمال هذا الحساب لتأسيس المنهج الترنسندنتالي، بكيفية علمية دقيقة، يفتح النقاش بشأن «نظرية المعرفة» باعتبارها بحثًا في أسس المعارف العلمية «الدقيقة». وفي هذا الإطار، أدخل كوهن تصحيحات اصطلاحية على استخدام مفهوم «نظرية المعرفة» نفسه، فاستبدله بمصطلح «نقد المعرفة»؛ لأن كانط كان حينما استعمل المفهوم الأول لا يزال، في نظر كوهن، «متخبطًا في تمثلات وتخمينات ذات طابع سيكولوجي»(١٩). ولعل هذا ما دفع كوهن إلى تأسيس «منطق» خاص بالمعرفة يتميز بكونه فكريًا «خالصًا»(٢٠).

لذا، يمكن القول إن عودة كوهن إلى كانط لا تعني اجترار التصور الكانطي كما هو في حرفيته، وإنما بالأحرى تعني تجديدًا مبدعًا، وتوسيعًا دقيقًا لأفكاره الأساسية. وبهذا المعنى ينبغي تحديد مكانة كوهن في «تاريخ الأفكار الكوني»(٢١).

بول ناتورب (١٨٥٤-١٩٢٤)

إلى جانب كوهن، تبنّى ناتورب – في مدرسة ماربورج- شعار «العودة إلى كانط»، لكن من دون أن يعني ذلك ترديدًا حرفيًا لأفكار فيلسوف النقد، وإنما اعتماد «النقد» بوصفه «منهجًا» يمنح إمكانية التفلسف بطريقة لامتناهية، حيث قال: «لا يمكن العودة إلى كانط إلّا بهدف الاستمرار في التقدم نحو

(17) Ferrari, *Retours à Kant*, p. 27.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٣-٥٤.

(19) Hermann Cohen, *Le Principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, introd., trad. et annoté par Marc de Launay, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 1999), p. 43.

(20) Hermann Cohen, «Logique de la connaissance pure,» dans: Cohen [et al.], p. 58.

(21) Ernst Cassirer, «Hermann Cohen et la rénovation de la philosophie kantienne, » dans: Ernst Cassirer, Hermann Cohen et Paul Natorp, *L'Ecole de Marbourg*, trad. de l'allemand et de l'anglais par Christian Berner [et al.], Passages (Paris: Cerf, 1998), p. 38.

المعرفة الأساسية (...). فكانط، الذي فهم بدقة الفلسفة بوصفها نقدًا ومنهجًا، أراد أن يُعلِّم التفلسف وليس فلسفة (ما). ولكن من يفهمه بشكل مغاير سيكون تابعًا تافهًا لكانط»[٢٢].

إن الطابع المنهجي النقدي للفلسفة الكانطية هو ما يجعلها، في نظر ناتورب، حية في العصر الراهن، بل تفرض على كل من يريد البحث والتقدم في مجال الفكر الفلسفي ضرورة «مواجهة» تلك الفلسفة. وهذا ما دفعه إلى الإقرار بانتمائه إلى مدرسة ماربورج، مع نفي كل طريقة نمطية متفَق عليها، سلفًا، بين أعضاء تلك المدرسة لقراءة تاريخ الفلسفة بصفة عامة، وفلسفة كانط بصفة خاصة؛ فلا وجود، في رأيه، لأي «كانطية أرثوذكسية خاصة بمدرسة ماربورج»[٢٣].

على الرغم من إشارة ناتورب إلى مجموعة من نقط التقاء أعضاء مدرسة ماربورج والقواسم المشتركة بينهم، مثل: اتفاقهم النسبي على ضرورة إدخال بعض التصحيحات على فلسفة كانط، ولزوم تبنّي المنهج الترنسندنتالي باعتباره منطلقًا للتفكير، فإنه يرفض تمامًا أن انتهاج أي تبعية مذهبية تجاه زملائه، إذ يقول في هذا السياق: «لم أكن مريدًا لكوهن قط»[٢٤].

بالعودة إلى بداية تاريخ اشتغال ناتورب داخل مدرسة ماربورج، نجد أنه اهتم بإشكالية البحث عن إمكانية إقامة فلسفة تحمل صفة العلم الذي يعالج المعرفة بصفة عامة، وتكون قوانينه كلية[٢٥]. واعتبر أن هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق إلّا بربط الفلسفة بتاريخ العلوم «الحقة» وتفاعلها معه. لذلك، عاد إلى ما قبل نشأة فلسفة النقد الكانطية، وخصوصًا إلى أهم العلماء والفلاسفة المحدثين الذين ساهموا في ميلاد تلك الفلسفة. غير أن تلك العودة لم تجعل ناتورب يتبنّى جميع أفكار كانط، أو يعتبرها مقدسة غير قابلة للنقد وإعادة القراءة والتصحيح، بل نقطة نهاية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة والعلم. بالعكس، وجّه، على أساس تطورات علوم العصر الراهن، نقدًا لاذعًا لمفهوم «القبلية» كما تصوره كانط، واعتبر أن هذا الأخير «أخطأ» عندما تمسّك بهندسة أقليدس ومبادئ نيوتن الفيزيائية[٢٦].

بل أكثر من ذلك، اهتم ناتورب بإشكالية تأسيس السيكولوجيا لتصير علمًا، معلنًا منهجًا خاصًا لتخليصها من كل ما يحول دون ذلك، ولجعلها تصبح معرفة ذات طابع نقدي عام. وبيّن، في السياق نفسه، أن «السيكولوجيا العامة» التي يريد تأسيسها هي ذات أساس نقدي في مقابل كل سيكولوجيا طبيعية، متخذًا من «النقد» و«إعادة بناء» ظواهر الوعي منهجًا في البحث السيكولوجي، حيث تتوافق لديه «السيكولوجيا العامة» مع السيكولوجيا المتحققة «حسب المنهج النقدي»[٢٧].

(22) Paul Natorp, «Kant et l’École de Marbourg,» dans: Cassirer, Cohen et Natorp, p. 40.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

(25) Paul Natorp, «Fondation objective et fondation subjective de la connaissance,» dans: Cohen [et al.], p. 122.

(26) Ernst Cassirer, «Paul Natorp,» dans: Cassirer, Cohen et Natorp, p. 243.

(27) Paul Natorp, *Psychologie générale selon la méthode critique. Premier livre, Objet et méthode de la psychologie*, Traduit de l’allemand par Éric Dufour et Julien Servois, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 2008), p. 19.

فكّر ناتورب، إضافة إلى انشغاله بإشكاليات السيكولوجيا وطموحه إلى تأسيس «سيكولوجيا عامة»، في إشكالية «وحدة أجزاء الروح»، وذلك من خلال مشروعه الخاص بتأسيس «المنطق العام» الذي يحمل صفتي المثالية والنقد. واعتبر «الوحدة» نقطة انطلاقه، باعتبارها وحدة تحمل في طياتها «الوجود» و«الفكر» معًا. وقد وجد أن في الإمكان إيجاد أبرز تعبير عن هذه الوحدة بين الفكر والوجود في مفهوم «اللوغوس»، كما فهمه هيراقليطس وأفلاطون، على اعتبار أن المنطق العام يقصد في البداية أساس كل وجود ومنح المعنى، بل «ومنح معنى المعنى نفسه»(٢٨).

في هذا الإطار، انفتح ناتورب على إشكالية «المنهج» الذي ينبغي أن تعتمده الفلسفة، فبيَّن أنه ينبغي أن يكون منهجها لا متناهي التطور، على غرار الوجود اللامتناهي الحركة، وأكد أن هذه الخصائص متوافرة في المنهج الكانطي النقدي بوصفه «متقدمًا ومتطورًا وقابلًا للتطور بكيفية لامتناهية»(٢٩).

من أجل ابراز أسس ذلك المنهج وجذوره التاريخية، عمل ناتورب على دراسة المراحل السابقة على ظهور النزعة النقدية، من أجل إعادة تأسيس الفلسفة الترنسندنتالية، فدرس كلًّا من كوبرنيك وغاليلي وليبنتز، وركّز جهوده على «واقعة العلم» بوصفها «الموضوع الحقيقي لنقد المعرفة»(٣٠)، واعتبر أن «البحث التاريخي» ليس مجرد إعادة إنتاج لما أُنجز في التاريخ، وإنما يهدف أيضًا، وفي الأساس، إلى تحديد تاريخ نظرية المعرفة من خلال الربط بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم وفق منظور نقدي قادر على استيعاب الطابع الدينامي للمعرفة وصيرورة إنتاجها وتطورها اللامتناهية.

إرنست كاسيرر (١٨٧٤–١٩٤٥)

يجري عادةً ربط سبب التحاق كاسيرر بمدرسة ماربورج بقول جورج زيمل (G.Simmel) (في سنة ١٨٩٥) التالي: «تُعتبَر كتب هرمان كوهن، بلا شك، أفضل ما كُتِب عن كانط، غير أني أقر بأنني لا أفهمها»(٣١). لكن مهما جاز الشك في هذا السبب، فإن كاسيرر انخرط، بعد ذهابه إلى تلك المدرسة (سنة ١٨٩٦)، في قراءة أعمال كوهن التي كانت قد صدرت آنذاك. والدليل على ذلك أن كتابات كاسيرر الأولى تبيّن إلى أي حد «توصل إلى تملك ما هو أساسي في طريقة كوهن، وانخرط في قراءته لكانط»(٣٢).

ينطلق كاسيرر في تفكيره الفلسفي من «ثورة» كانط «الكوبرنيكية»، على مستوى منهج البحث في الإشكالات الفلسفية ومعالجتها؛ فهو «وارث» تلك «الثورة» باعتبارها قلبًا للروابط بين المعرفة وموضوعها، حيث لم يغير شيئًا من مفاهيمها الأساسية، وخصوصًا مفهوم «الترنسندنتالي» الذي

(28) Paul Natorp, «Présentation personnelle,» dans: Cassirer, Cohen et Natorp, p. 220.

(29) Natorp, «Kant et l'École de Marbourg,» p. 44.

(30) Massimo Ferrari, « Préface, » dans : Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, 1, De Nicolas de Cues à Bayle*, trad. de l'allemand par René Fréreux; Préface par Massimo Ferrari, Passages (Paris: Cerf, 2004), p. viii.

(31) Alexis Philonenko, «Cassirer lecteur et interprete de Kant,» dans: Jean Seidengart, dir., p. 43.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

يشير، لدى كانط، إلى «كل معرفة تهتم عمومًا بمفاهيمنا **القبلية** عن الموضوعات، أكثر من اهتمامها بالموضوعات»[٣٣] في حد ذاتها. بعبارة أخرى، يولي كانط، من خلال ذلك المفهوم، أهمية لطريقة المعرفة أكثر من الاهتمام بموضوعاتها؛ إذ إنه يسعى إلى «تحديد ماهية العقل الخاصة، وعرض كل ما هو ممكن داخل ما هو قابل للمعرفة، وفي أي شروط يمكن أن نعرف»[٣٤].

نشير، في هذا الإطار، إلى أن كاسيرر يتبنّى صراحة طريقة وضْع كانط للأسئلة الخاصة بالمعرفة التي تبحث عن الجانب الدينامي-الوظيفي، لا الاستاتيكي-الجوهري، في العلاقة بين المعرفة وموضوعها؛ فبتبنيه الطريقة الكانطية و«ثورتها» في «نمط التفكير»، يؤكد أن «**وظيفة** المعرفة هي التي تبني الموضوع وتشكّله، ليس بوصفه مطلقًا، وإنما باعتباره مشروطًا، بدقة، بهذه الوظيفة. وما نسمّيه وجودًا «موضوعيًا»، أي موضوع التجربة، هو نفسه غير ممكن إلّا من خلال افتراض الفهم ووظائفه الخاصة بالوحدة القبلية»[٣٥].

يظهر تبنّي كاسيرر المنهج الكانطي في مشروعه الخاص بفلسفة الأشكال الرمزية، فهو يعلن أنها تتجاوز «التصور المرآوي» للمعرفة[٣٦]، وتدور في فلك السؤال الترنسندنتالي. يقول في هذا المقام: «إننا نقيم في الدائرة التي يُحدِّدها السؤال ‹الترنسندنتالي› عمومًا، أي دائرة الميثودولوجيا التي تتناول **كيفية عمل** الأشكال الفردية الخاصة بالوعي فقط بوصفها منطلقًا للتساؤل حول دلالتها، ومدى **مشروعيتها**»[٣٧].

وفي إطار البحث في كيفية عمل أشكال الوعي وسعيه إلى إيجاد المبدأ التركيبي الذي يوحدها، يستلهم كاسيرر أيضًا فلسفة النقد، إذ لا يُحدِّد ذلك المبدأ إلّا بالاعتماد على الفكرة الكانطية القائلة بتلقائية الوعي وقدرته على «التركيب»؛ ففي نظره، «لا يوجد الموضوع قبل الوحدة التركيبية وخارجها، وإنما بالعكس، فهذه الوحدة هي وحدها التي تُشَكِّلُه (...)، والموضوع هو نتاج لتشكيل يتحقق عبر الوساطة الأساسية للوعي وبموجب شروط الحدس والفكر الخالص. لذا، تقبل ‹فلسفة الأشكال الرمزية› هذه الفكرة الأساسية في المشروع النقدي، وذلك المبدأ الذي تقوم عليه ثورة كانط الكوبرنيكية، من أجل توسيعها في ما بعد»[٣٨].

إضافة إلى ذلك، لا يتوانى كاسيرر، على غرار كانطيي مدرسة ماربورج، عن استخدام «المنهج الترنسندنتالي»، من دون أن يعني ذلك بقاءه عند حدود تكرار ما قاله كانط أو كوهن أو ناتورب بكيفية حرفية؛ فصاحب فلسفة الأشكال الرمزية يقوم بتوسيع مجال تطبيق ذلك المنهج ليشمل مجالات

(33) Kant, p. 46.

(34) Nathalie Janz, *Globus symbolicus, Ernst Cassirer un épistémologue de la troisième voie?*, Philosophie, épistémologie (Paris: Ed. Kimé, 2001), p. 92.

(35) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques, 3: La Phénoménologie de la connaissance*, traduction et index de Claude Fronty, le sens commun (Paris: Minuit, 1972), p. 17.

(36) Ernst Cassirer, «Le Langage et la construction du monde des objets,» dans : Ernst Cassirer [et al.], *Essais sur le langage*, présentés par Jean-Claude Pariente, le sens commun (Paris: Minuit, 1969), pp. 39-40.

(37) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques, 3*, p. 63.

(38) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques, 2: La Pensée mythique*, traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste, le Sens commun (Paris: Minuit, 1972), p. 49.

الثقافة البشرية كلها، لا مجال المعرفة العلمية فحسب. بعبارة أخرى، يسعى كاسيرر إلى الذهاب بعيدًا عن الحدود «التقليدية» للفلسفة الكانطية عن طريق «تطبيق الطريقة النقدية، التي ظل وفيًا لها، على الفهم والعقل كما يتجليان في المعرفة، وكذا على مجموع أعمال العقل البشري، وكل أنساق القواعد التي تنتج بِنى موضوعية في الثقافة البشرية»(٣٩).

لذا، يمكن القول إن عودة كاسيرر إلى مبادئ الفلسفة النقدية، وإعادة تناوله «المنهج الترنسندنتالي» تحديدًا، ليستا مجرد «حنين» إلى اتجاه معرفي يُعتبَر كانط منبعه الرئيسي من الناحية التاريخية، وإنما هما عودة نقدية وإعادة تناول أصيلة فتحت آفاقًا جديدة أمام الفلسفة الكانطية برمّتها.

بعبارة أدق، إذا كان كاسيرر ينطلق من الثورة المنهجية التي أنجزها كانط والتأويلات التي قام بها كلٌّ من كوهن وناتورب لها، فإنه يذهب أبعد منهم جميعًا في توسيعه حقل بحث الفلسفة، ليفتحه على أبعاد الحياة الثقافية وتجلياتها وأشكالها.

غير أن توسيع كاسيرر مجال البحث الفلسفي ليس اكتشافًا مرتبطًا بالصدفة من دون تمهيد أو تأثير أي فيلسوف في تفكيره، كما لا يعني البتة وجود قطيعة جذرية مع تأويلات الكانطية الجديدة في مدرسة ماربورج؛ فحتى ناتورب وكوهن أكدا، بدورهما، غنى التفكير الترنسندنتالي وإمكانية انفتاحه على مجالات أخرى غير مجال المعرفة العلمية، وكاسيرر نفسه يؤكد أن «من غير الصحيح، بتاتًا، القول إن نقد كوهن للمعرفة ينصبّ على النظرية الرياضية للطبيعة فقط»(٤٠)، بمعنى أن هذا النقد منفتح على مجالات الإبداع البشري كلها.

وانفتاح نقد كوهن هذا هو ما أكده ناتورب بدوره، حين بيّن أن الانتماء إلى مدرسة ماربورج لا يعني اتخاذ موقف «أرثوذكسي» تجاه كانط، وأن من الضروري القيام بتأويل الفلسفة الترنسندنتالية وتصحيحها، بل وتطويرها، لكن من دون حصر المنهج الكانطي في إطار تبرير شروط إمكان العلم. لذا، شدّد ناتورب على ضرورة فتح المنهج الترنسندنتالي على مجال الثقافة، والبحث عن وحدة العقل في كل عمل ثقافي خلّاق عن طريق القيام بـ«تأسيس ترنسندنتالي» لكل «وضع فلسفي»، اعتمادًا على كانط(٤١).

يجدر التنبيه، في هذا الصدد، إلى أن كاسيرر يتبنّى أفكار كوهن وناتورب بخصوص وحدة نسق الفلسفة الترنسندنتالية، باعتبارها وحدةَ دروبِ الوعي الثقافي وطرقه، لكنه يقوم، في الوقت عينه، بفتح آفاق جديدة أمامها، موسّعًا «نسق» الفلسفة لديهما. وهذا التوسيع هو الذي يجعل فلسفة الأشكال الرمزية تهتم بمعالجة مختلف مجالات الثقافة، اعتمادًا على أسلوب التفكير الترنسندنتالي، أي «التفكير في ‹شروط إمكان› الوقائع الثقافية في تطابق مع المنهج الترنسندنتالي»(٤٢).

(39) Jean Lacoste, «Préface,» dans: Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Deux essais*, traduit de l'allemand et présenté par Jean Lacoste, littérature et politique (Paris: Belin, 1991), p. 8.
(40) Cassirer, «Hermann Cohen,» p. 22.
(41) Natorp, «Kant et l'École de Marbourg,» pp. 42-43.
(42) Massimo Ferrari, «Préface,» dans: Cassirer, Cohen et Natorp, p. viii.

بناءً عليه، يمكن القول إن فلسفة الأشكال الرمزية كسرت «نسق الثقافة» الخاص بأعضاء مدرسة ماربورج من أجل الانفتاح على اتجاهات جديدة «للموضعة» (Objectivation) و«الموضوعية»؛ إذ في مقابل التحديدات الضيقة لهذين المفهومين، بحث كاسيرر عن أشكال جديدة لهما عن طريق الانفتاح على مجالات جديدة يمكن إيجاد تجلياتهما فيها، وإضفاء مشروعية عليهما على غرار مشروعية المعرفة العلمية وقوانينها. لذلك، لا تقدم الفلسفة الكاسيررية نفسها فقط «بوصفها محاولة لمنح ‹علوم الروح› الأساس العضوي لفلسفة للثقافة والروح التكوينية، بل أيضًا باعتبارها رهانًا نظريًا (...) جريئًا يسعى إلى ربط النزعة الترنسندنتالية لماربورج بـ‹الغنى المتعدد الأشكال› الخاص بأنماط ‹فهم العالم›»[٤٣].

وهكذا، يظهر أن على الرغم من إشادة كاسيرر بأعمال كوهن وإقراره بأهم مبادئ فلسفة ناتورب، فإن ذلك لا يعني أنه ظل مجرد تلميذ وفيٍّ تمامًا لأستاذيه، كرَّر ما كانا يؤكدانه، الأمر الذي يمكن أن ينزع عن فلسفته كل أصالة وجِدَّة وتميز. بالعكس، فكاسيرر استلهم أفكارهما، وهو لم ينكر ذلك بتاتًا، غير أنه عمل، في الآن نفسه، على تطويرها حتى صارت العلاقة بينه وبين أعضاء مدرسة ماربورج تنحل تدريجيًا، لكن من دون إحداث قطيعة جذرية معهم؛ فكلما بدا أن أفكارهم تتباعد، تبيَّن، في العمق، أنها تتقارب في ما بينها من حيث الاستناد إلى المنهج الترنسندنتالي في معالجة «المشكلات» الفكرية وإنجاز «المهمات» الفلسفية[٤٤].

وبذلك يكون كاسيرر «وارثًا شرعيا» لـ«الثورة الكوبرنيكية» التي قام بها كانط في مجال المعرفة. إلّا أن عودته إليه لم تكن «أرثوذكسية»، بل كانت عودة تجديدية قدّم من خلالها «قراءة نقدية» لـ«فلسفة النقد»، فوسَّع، عن طريقها، آفاق البحث الفلسفي، وفتح أمامه مجالات اشتغال لم يسبق لكانط أن طرقها، عِلمًا بأن قراءته هذا الفيلسوف لم تكن «مباشرة» بكيفية صرف، وإنما كانت «متوسطة» بقراءات الكانطيين الجدد، وخصوصًا قراءات أعضاء مدرسة ماربورج، بمعنى أنه استفاد من التراث الفلسفي الذي خلّفته مختلف القراءات اللاحقة على كانط وأنماط العودة إليه. فكاسيرر قام، من خلال قراءته تلك، بالدفاع عن منجزات الكانطية الجديدة في ماربورج، لكن دفاعه ذاك انصبّ على «روحها» المتمثلة أساسًا في «المنهج الترنسسندنتالي» واستعمالاته الممكنة.

انطلاقًا ممّا سبق، نستنتج وجود تعدُّد في قراءات كانط، داخل المدرسة نفسها، ناهيك عن المدارس المتباينة. وبخصوص هذا التعدد، يمكن القول إن هناك كانطية فندلباند وكانطية ريكرت وكانطية كوهن وكانطية ناتورب وكانطية كاسيرر...إلخ، وكل واحدة منها تختلف عن غيرها وتمتلك مميزات خاصة بها. لذا، لا يمكن اختزال نزعة الكانطيين الجدد في حرفية نصوص كانط، أو تقليد أفكار بعضهم أفكار بعضهم الآخر؛ فكانطية كل واحد منهم متميزة، ولا يمكن خلطها أو صهرها، بكيفية متسرعة، مع «الكانطيات» الأخرى بلا تمييز. بعبارة أخرى، لا يمكن وضع صفة الكانطية بمعنى واحد على الكانطيين الجدد، وكأنهم كتلة واحدة وأفكارهم متماثلة؛ فالانتماء إلى «مدرسة كانط» يتضمن رفض التقليد الحَرْفِي تمامًا.

(٤٣) المصدر نفسه، ص xxviii.
(44) Dominique Bourel, «Ernst Cassirer et l'école de Marbourg,» dans: Seidengart, dir., p. 79.

كما يظهر غنى النصوص الكانطية وثرائها المعرفي، ويتجلى ذلك من خلال خضوعها المتواصل، منذ ظهورها إلى العصر الراهن، لكثير من التأويلات المتضاربة، وهو ما يؤكد الطابع المنفتح للفلسفة النقدية وقابليتها للتأويل من زوايا مختلفة. لكن ما تجدر الإشارة إليه ههنا هو أن على الرغم من اختلاف التأويلات التي خضعت لها فلسفة كانط، وتأكيد أصحابها كلهم أنهم كانطيون، فهناك ما يوحّد عودتهم إلى كانط، خصوصًا في ما يتعلق بالمبدأ والمنهج وكيفية البحث ووضع الإشكاليات؛ فالكانطيون الجدد استلهموا روح الفلسفة الكانطية فقط، دون جميع أفكارها، وعودتهم إلى كانط واستلهامهم للروح النقدية المميِّزة للمنهج الترنسندنتالي لم يجعلاهم سجناء كانط، بل مَكَّنَاهم من تطوير آفاق فلسفة هذا الأخير وتوسيعها عن طريق استثمار مبادئها النقدية و«ثورتها» المنهجية في فهم إشكالات العصر الراهن ومعالجتها.

إن رفع الكانطيين الجدد شعار «العودة إلى كانط» يدل، في عمقه، على محاولتهم للدفاع عن أسس الفلسفة الكانطية وراهنيتها من ناحية أولى، وعن قابليتها للتطور وقدرتها على الإجابة عن الأسئلة الفلسفية المعاصرة رغم المسافة الزمانية الفاصلة بين كانط والفلاسفة اللاحقين عليه من ناحية ثانية؛ فالنسق الفلسفي الكانطي يتميز بكونه غير منغلق على نفسه، ومن طبيعته الأساسية أنه «نسق مفتوح، ويتوافق مع توجه النزعة النقدية»(٤٥)، ولا يمكن أن يتوقف عند نهاية محدَّدة، بل هو منفتح، ويسمح بالانفتاح إلى ما لا نهاية.

وقد انفتحت أمام انفتاح فلسفة النقد ورفضها الانغلاق آفاق جديدة للتطور بفضل تأويلات وقراءات مختلفة؛ إذ إن كانط وضع أسس فلسفة تحمل بذور انفتاحها وتطورها في ذاتها، من دون أن يعني ذلك وجود إطار قبلي محدِّد لمسار التاريخ مسبقًا، بقدر ما يعني أن تلك الفلسفة تحمل إمكانات للتطور في اتجاهات مختلفة؛ لأن صاحبها لم يكن يفكر في الاكتمال التام للتاريخ، وإنما في صيرورته اللامتناهية. فطبيعة فلسفة النقد تتميز بكونها لم تكتمل بعدُ، إذ إن العقل فيها يقوم بنقد ذاته وتحديد آليات اشتغاله، ولا يصبو إلى الانغلاق، وإنما إلى وضع أساس لطريقة جديدة في التفلسف، ولا يمكن أن تكتمل دائرتها بكيفية نهائية؛ لأن العقل، هنا، يتجدد دومًا، ومن يتفلسف مع كانط لا يمكنه إلّا أن يظل تفكيره خاضعًا لتجدد ذاتي مستمر، في أثناء التفكير في موضوعات معيّنة؛ فتفكير العقل في ذاته جزء أساسي، بل وتأسيسي في عملية التفلسف بأسرها. وبهذا يطوِّر ذاته بذاته، ويفتح لذاته آفاقًا جديدة ومتجددة دائمًا بكيفية غير متناهية.

هذه الخصائص تجعل الفلسفة الكانطية منفتحة على التأويل، الذي يسمح لها بأن تظل منفتحة؛ فالفلسفة النقدية ترفض الانغلاق، وتقبل تأويلها، بكيفية مختلفة، لكنها تلفظ خارج ذاتها كل تأويل يمكن أن يحصرها في نظرة مذهبية ومتحجرة، وهو ما يجعل الانتماء إلى الاتجاه الكانطي مشروطًا بالقدرة على التشبع بروح تلك الفلسفة و«ثورتها الكوبرنيكية» على مستوى منهجية التفكير، من دون الوقوع في نظرة مختزلة لمشروع النقد تجعل أصحابها مجرد تابعين لكانط.

---

(45) Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Philosophie (Paris: Aubier, 1997), p. 379.

لذا، من غير الصائب القول إن الكانطية الجديدة تضم مريدين أوفياء أو تابعين مخلصين لنصوص كانط بكيفية عمياء. بالعكس، إنها تشمل قراءً مختلفين قدموا تأويلات متنوعة لتلك النصوص، وعملوا على تأويل فلسفة النقد بكيفيات مختلفة، ونقدها وتنقيحها في ضوء التطورات العلمية والفلسفية المعاصرة، بل إن الاختلاف في تأويل فلسفة كانط هو ما سمح لروحها النقدية بأن تستمر. وكلما تعددت وجهات النظر في أثناء قراءة نصوصها، تمكنت من التجذر في التاريخ بكيفية غير متناهية، وفتحت المجال أمام إمكانية ظهور كانطيين جدد يتميزون بروح نقدية مبنية على فكر الاختلاف مع كانط نفسه.

وأن يكون المرء كانطيـًا لا يعني أن يكون متماهيًا مع كانط، أو أن يؤلِّف معه هوية واحدة، وإنما يعني تجديد فلسفته من دون تكرارها حرفيًا. والتجديد يعني تأويلها بتوسيع أفقها عن طريق فهمها فهمًا يسمح لها بأن تظل حية وقادرة على بعث التفكير النقدي وتوجيهه صوب موضوعات لم يفكر فيها كانط، وعلى إثارة أسئلة نقدية بخصوصها وإضفاء الطابع الإشكالي عليها، بكيفية تسمح بجعل فلسفة النقد راهنية ومنفتحة في لاتناهي أفقها؛ لأن طبيعتها الأصلية تتمثّل في كونها مهمة مستقبلية وغير متناهية.

الكانطية «مهمة» منفتحة على المستقبل أكثر ممّا هي مرتبطة بالماضي، ولا تتعارض مع إمكان توسيعها، عن طريق تأويلها، عِلْمًا بأن هذا التأويل هو بدوره «مهمة» يقتضي إنجازُها ضرورة الانفتاح على المستقبل؛ لأن التأويل عمل مستقبلي يستحيل وقفه.

محمد الخراط*

من أجل فهم مضاف للخطاب النبوي

هذا المقال محاولة لتطبيق بعض المناهج الحديثة على الخطاب النبوي وتدبّر أبعاده الدينية، ولا سيما عبر المنهج الأنثروبولوجي والمقاربة التداولية، وذلك لأننا نعتقد أن الأحكام والمعاني التي استنتجها الفقهاء والمفسرون من النصوص الدينية قديمًا خضعت لضغوط اللحظة التاريخية للمفسر والقارئ، أكثر ممّا نتجت من منطوق الخطاب ومقصد الرسالة. ونحن نذهب إلى أن تطور المجتمع يجر بالضرورة إلى تطور التشريع وتغيّر الفهم، خاصة أن المدرسة الهرمنيوطيقية تعلمنا أن المعنى هو ابن النص بقدر ما هو ابن الباث والمتقبّل، وأن ما يستفاد من النصوص هو نتاج عملية معقدة بين النص والقارئ والمرجع، وأن معانيه المستنبطة إنما تكون في كثير منها إجابات عن أسئلة العصر الذي تصدى له. بناء على هذه الرؤية قمنا بمحاولة تحليل نموذجين من الخطاب النبوي هما الحديث النبوي والحديث القدسي، وقد تواتر حضورهما في المصادر الكلاسيكية وحمل من المعاني أقل -أو غير- ما رمنا البحث عنه في صُلب هذا العمل.

مدخل

لا يزعم هذا المقال أن يكون له قصب السبق في فهم الخطاب النبوي؛ فلأسلافنا في تدبّر الحديث قدم راسخة، ولهم في تحليل اللغة وإدراك شواردها وتقعيد أصول الكلام والفهم شأو بعيد، ولهم في ضبط نواميس المقاصد والأحكام من الشرع حدود مضبوطة معلومة. حسْبنا أن نقدّم فهمًا مضافًا كما ألمعنا إلى ذلك في العنوان، وسندُنا في ذلك العُدة المنهجية والمعرفية التي أتاحتها العلوم الإنسانية الحديثة، سواء في المرجعيات الفلسفية أو في مناهج اللغة وتحليل الخطاب أو في المقاربات العلمية والتحليلية، مثل الدراسات التاريخية والدراسات الأنثروبولوجية والمقاربات النفسية.

* أستاذ الفكر الحديث والحضارة الإسلامية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة صفاقس - تونس.

في عنوان المداخلة هذه عبارات يحسن أن يكون بكر القول عندي تحديد كلماتها وضبط مدلولاتها، وأولاها عبارة «الفهم المضاف»: أمّا الفهم، فإن المدرسة التأويلية علّمتنا أنه نوعان: **الأول** هو فهم عفوي مباشر يتصل بما ينطبع في الذهن أول مرة، و**الثاني** هو الفهم الذي يكون بعد التفكر والتدبّر، وبعد أن يأخذ الذهن مسافة زمنية تسمح له بالمقايسة والترجيح. وقد يطابق الفهم الأول الفهم الثاني وقد يختلف عنه، لكننا نؤكد هذا التمثل الثاني الذي يغادر الإدراك التلقائي العفوي المباشر، ويلوذ بتحليل جميع مستويات المعنى والتلقّي والحضور والإبلاغ والكلام والصمت، من أجل اكتناه أبعاد الخطاب كلها. وأمّا كلمة «مضاف»، فدفعًا لكل شبهة، ترى أننا نعمل على هدم ما استقر في الذاكرة واطمأنت إليه قلوب أجيال من الناس. إن كلمة «مضاف» في عنوان المداخلة تريد أن تؤكد اتساع الخطاب النبوي وقدرته على استقطاب المعاني، وهي تزعم أن هناك فهمًا مسكوتًا عنه أو منسيًا أو مقصيًا، إلى جانب فهم أول تلاقفته حافظة التاريخ ورسّخته يراع المؤسسة الرسمية. وقد تترتب عن فهمنا المضاف هذا أحكام ما أحوجنا إليها في زمن كل حججه مسقطة أو مزروعة قسر إرادة العقل والدِّين والتاريخ.

أمّا العبارة الثانية، فهي «الخطاب النبوي»، ونعني بالخطاب ما ذهب إليه ديبوا في **القاموس اللساني** بأنه «اللغة أثناء استعمالها، إنها اللسان المسند إلى الذات المتكلمة»[1]؛ ذلك أن «دلالة كلمة من الكلمات هي استعمالها في اللغة. إنها تتكون في أنحاء الاستعمال المتنوع للكلام الذي يسمّيه فيتجشتاين بالألعاب اللغوية»[2]. بناء عليه، فإن عملنا هو بحث في إجراء الكلام من حيث نظام اللغة واستخدامها ومن حيث سياق القول وأُطر إنتاجه؛ إنه بحث لساني وتداولي على أساس أن التداولية «دراسة استعمال اللغة»[3]، ذلك الاستعمال الذي لا يكون محايدًا لا «من حيث تأثيراته في عملية التواصل ولا في النظام اللغوي في حد ذاته. فمن نافل القول فعلًا أن نشير إلى أن بعض الكلمات ... لا يمكن تأويلها إلّا في سياق قولها، وأقل سذاجة أن نذكر بأننا عند التبادل اللغوي نبلغ من المعاني أكثر ممّا تدل عليه الكلمات»[4].

لسنا في حاجة إلى التداولية واللسانيات والبلاغة فحسب، بل إننا إلى ذلك في حاجة إلى علوم كثيرة رافدة، كالأنثروبولوجيا وعلم النفس، بل وحتى إلى فراسة المتصدي للخطاب، من أجل أن نجلو أكبر عدد ممكن من حقائق الكلام واللغة التي هي حقائق الإنسان. ولست في مقام الفصل في ضروب التنظير اللساني والتداولي، فحسبي في هذا العمل أن أستفيد من كثير ممّا يتاح اليوم في البحث العلمي في مجال الدراسات الإنسانية بدءًا بآليات تحليل الخطاب مهما تنوعت المقاربات، تلفظية وتبليغية وتفاعلية (تحليل المحادثة) وتواصلية وسوسيولغوية وتداولية وسيميائية، وانتهاء

(١) عمر بالخير، «الخطاب وبعض مناهج تحليله،» على الموقع الإلكتروني: <https://omarbelkheir.wordpress.com>.
(٢) كريستوف فولف، **علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (تونس: الدار المتوسطية للنشر؛ أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، ٢٠٠٩)، ص ٣٢٥.
(٣) جاك موشلر وآن ريبول، **القاموس الموسوعي للتداولية**، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين من الجامعات التونسية؛ بإشراف عز الدين المجدوب؛ مراجعة خالد ميلاد (تونس: دار سيناترا، ٢٠١٠)، ص ٢١.
(٤) المصدر نفسه.

بما توفره العلوم الأخرى لفهم السياق والمتكلم والمتقبل وقنوات التواصل وآلياته، من اللسانيات إلى الأنثروبولوجيا ومن علم النفس إلى السوسيولوجيا ومن الإثنوغرافيا إلى الفلسفة، وبكل ما عقد جسرًا للتواصل مع التواصل.

أمّا «الخطاب النبوي»، فنعني به كل ما أتاه النبي محمد من أقوال جرت على لسانه بصرف النظر عن المصدر، أي إن إشكالية النطق عن الهوى أو عن الوحي الذي يوحى في دراستنا ليست مطروحة، وإنما الذي يعنينا هو مجموع الكلمات والأقوال والملفوظات والمحاورات التي ثبت أنها منسوبة إليه، سواء انتمت إلى ما يسمّى الحديث النبوي أو إلى ما يُدعى الحديث القدسي، علمًا بأن القدامى دأبوا على التفريق بين الصنفين، على اعتبار أن الحديث القدسي ينسبه الرسول إلى ربه والحديث النبوي لا ينسبه إلى ربه، فضلًا عن أن الأحاديث القدسية لا تكون إلّا قولية في حين تكون الأحاديث النبوية قولية وفعلية وتقريرية.

بناء على ما تقدم، ننظر في حديثين للرسول الكريم، أحدهما نبوي والثاني قدسي، ويتصل الأول بقضية تشريعية ويؤسس الثاني لقواعد أخلاقية وقيمية تدخل في باب الآداب والمعاملات بحسب شرح القدامى، ومن يدري، لعلنا نجد إليه مدخلًا من شعاب الكلام.

مقاربة الحديث النبوي

الحديث الذي يدور عليه الكلام في هذا العنصر يتصل بما ورد في الصحيحين عن السيدة عائشة من قول الرسول ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر»(٥)، فإلى أين انتهى التأويل الفقهي بهذا الحديث؟

لعلنا في غنى عن التنبيه على أن في نطاق الفقه الإسلامي، يُعَدّ الطفل الذي يكون ثمرة علاقة غير شرعية ابن سفاح، ونسبه مقطوع من صاحب الماء الذي كان علة وجوده ما لم يستلحقه استلحاقًا يجيزه الشرع. وفي إجماع الفقهاء أن لا توارث بين ولد الزنا والرجل الذي تسبب في حمل أمه لانقطاع النسب بينهما الذي هو علة الإرث وسببه؛ فالفقهاء يرون أن فاحشة الزنا لا يمكن أن تكون سببًا للاستفادة من كرامة النسب وفضل الإرث بين الزاني وابن الزنا. وقد دأب الفقه على اعتبار ابن الزنا ملحقًا بأمه وقرابتها لما رواه البخاري وأبو داود من أن الرسول ﷺ جعل ميراث ابن الزنا لأمه ولوارثيها من بعده. ومتى مات مجهول النسب كان لأمه ولإخوته من الأم وجدّته للأم الحق في الإرث فيه بالفرض، والباقي بالرد إن لم يكن له ولد، سواء كان ذكرًا أو أنثى. وفي المقابل، فإنه يرث أمه وإخوته من الأم وقرابة الرحم من الأم كما لو كان ابنًا شرعيًا. والأمر كذلك مع ولد اللعان والفرق بينه وبين ابن الزنا هو أن الثاني كان ثمرة سفاح أمّا الأول فإنه ولد على فراش الزوجية وأنكره الزوج، فإذا حصل اللعان كان حكمه حكم ولد الزنا في انقطاع النسب وعدم التوارث، وضرورة التفريق بين الطرفين المتزوجين، وتتأبد الحرمة بينهما. بيد أنه إذا استلحقه الملاعن لحق به، وتترتب عن ذلك حقوق الأبوة والبنوة والواجبات وتأصل التوارث بينهما.

---

(٥) ذكر الحديث في **صحيح البخاري** بشرح فتح الباري (البيوع) و**صحيح مسلم** بشرح النووي (رضاع) و**سنن أبي داود** (كتاب الطلاق) و**سنن النسائي** (كتاب الطلاق) وسنن ابن ماجة (نكاح) و**سنن الدارمي** (نكاح) والموطأ (أقضية) و**مسند الإمام أحمد**.

هذا هو جوهر القضية في الفقه الإسلامي اعتبارًا إلى أن النسب ليس صلة قرابة بروابط الدم فحسب، بل هو علاقة سامية أيضًا حذّر القرآن من مغبة خلطها بالزنا الذي يدنس هذه العلاقة، وأمرت نصوصه ونصوص السنّة بمعاقبة المخالفين لأصول العلاقات الشرعية بالجلد والرجم، وجعلت التبنّي حرامًا، كما جعل الفقهاء حفظ النسل والنسب من كليات المقاصد في الشريعة الإسلامية. وأهم ما يثبت به النسب هو النكاح أو الزواج الصحيح، وهو ما توافرت أركانه وشروطه ليكون معتبرًا شرعًا بحيث يترتب عليه الأثر المقصود منه في الشريعة(٦)، فضلاً عن ملْك اليمين. ولقد أجمع الفقهاء على أن قيام الزواج الصحيح يُعَدّ أهم سبب من أسباب إثبات النسب عند توافر الشروط وانتفاء الموانع، وجعلوا الحديث الذي روته السيدة عائشة أصلًا في إثبات هذا الحكم؛ فالولد للفراش معناه أنه إذا كان للرجل زوجة فإنها تصير له فراشًا، فإذا أتت بولد لمدة الحمل منه لحقه الولد، وصار ولده يجري بينهما التوارث وغيره من أحكام الولادة. أمّا العاهر، وهو الزاني، فله الحجر، أي الخيبة ولا حق له في الولد بحسب الإمام النووي(٧).

ما انتهى إليه الفقه إذن هو ضرورة معاقبة الزناة متى عُلم الزاني، وحرمان ابن الزنا من الانتساب إلى أبيه ومن إرثه ولو أقر الأب بأنه من صلبه.

لكن، بالنظر إلى واقع العلاقات الاجتماعية في العالم العربي والإسلامي وتزايد نسبة الأطفال غير الشرعيين من جهة، وبالنظر في بنود حقوق الطفل العالمية وبالوقوف عند الحس الأخلاقي للإنسان من جهة أخرى، كان لا بد من صوغ السؤال التالي: كيف نوائم بين اختيارات الفقهاء التي سار على هداها أكثر التشريعات الوضعية تقدمًا في العالم الإسلامي في مستوى الأحوال الشخصية -كالقانون التونسي- وبين روح التسامح الإسلامي وقوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: ٧]، ثم نرى الطفل الذي لا ذنب له يعاقَب نفسيًا بأن يُدعى «ابن حرام»، واجتماعيًا بأن يعيَّر بنسبه لأمه، وماديًا بأن يُحرم من ميراث أبيه. فهل في حديث الرسول ﷺ ما يجعلنا ننتهي إلى هذه النتيجة، أم فيه ما كان متسعًا فضيَّقوه وما كان مرسلًا فقيَّدوه؟

ينطلق عملنا من بداهة في تحليل الخطاب تسمّى «التمام السياقي» باعتباره محددًا مركزيًا في التأويل؛ فالتمام السياقي وضعية استقرائية أعلى درجة من التمام النحوي تأخذ بعين الاعتبار المنزلة الاجتماعية للمتخاطبين أو المتحاورين، والوضع الجسدي (Posture) للأطراف المشاركة في الكلام والتلقّي من حيث طريقة الوقفة أو الجلسة وقسمات الوجه والإشارات واللهجة، فضلًا عن قنوات التواصل المختلفة ومقام التخاطب والصيغ اللغوية للخطاب، كالمسامرة والمحاورة والمناظرة والخصومة والحكاية والشكوى والاستعلام...

حاصل الأمر، وكما يرى هايمس (Hymes)، فإن «السياق يضطلع بدور مزدوج، إذ يحصر مجال التأويلات الممكنة... ويدعم التأويل المقصود. فالكلمة، كما يقول ستيفان أولمان (S. Ulmann)،

(٦) انظر: محمد فتحي الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، ٢ مج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، مج ٢، ج ٢.
(٧) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ١٨ ج في ٩ مج، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢)، ج ١٠، ص ٣٧-٣٨.

ليست إلّا وحدة تدخل في تشكيل المعنى، بينما يتحدد المعنى بالسياق، ووجودها لا يتحدد إلّا في السياق، فهي ليست شيئًا في ذاتها»[٨]. لهذا، نبدأ بقراءة الحديث النبوي في سياقه اللغوي والإخباري كما هو مروي في كتب الأولين:

«عن عائشة رضي الله عنها قالت: اختصم سعد ابن أبي وقاص وعبد ابن زَمعة في غلام فقال سعد: يا رسول الله، هذا ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه، انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله ولد على فراش أبي من وليدته. فنظر رسول الله ﷺ فرأى شبهًا بيِّنًا بعتبة فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة بنت زمعة. فقالت: فلم ير سودة قط».

الحاصل من القراءة عند القدامى أن الرسول حكم بنسبة الغلام إلى زمعة بن قيس على الرغم من تبيّن الشبه بين الغلام وعتبة بن أبي وقاص؛ فالولد يُنسب إلى صاحب الفراش، سواء كانت المرأة الموطوءة أمَة مملوكة بملْك اليمين أو زوجة، وفي هذا تمييز له من الولد الذي يكون بالزنا أو بالاستبضاع؛ فقد كان العرب قبل الإسلام يأمرون الجواري بالبغاء، أو يتكسبن من ذلك فيؤجرن أنفسهن، فربما يقع عليها الرجل ويطأها سيدها أيضًا، وقد تحمل من طهر واحد كما هو الشأن في هذه القصة، فينشأ الشك في نسبة المولود. وكان المعمول به في الجاهلية في نسبة الولد إلى أبيه هو القيافة (أي بالشبه)، لكن الرسول في هذه الحادثة أعرض عن هذه العادة، وأقر حكمًا شرعيًا جديدًا هو أن الولد للفراش حتى وإن لم يكن الولد حقيقة ابن صاحب الفراش.

من أجل إعادة فهم مضاف للحديث، نبدأ بتحديد أطراف الرواية:

- السيدة عائشة هي الراوية وهي زوج النبي محمد.

- النبي محمد بوصفه حكمًا وقاضيًا في خصومة لها حيثياتها المحددة اجتماعيًا وتاريخيًا.

- المتخاصمان سعد بن أبي وقاص، أحد كبار الصحابة، وهو خال النبي ﷺ بما أنه ينتسب إلى بني زهرة من بني النجار، وعبد بن زمعة أحد كبار الصحابة، وهو شقيق من الأب لسودة زوج النبي المذكورة في النص.

- الغلام موضوع الخصومة واسمه عبد الرحمان.

- طرفان آخران يحضران بالغياب وهما عتبة، شقيق سعد بن أبي وقاص (وهو الذي كسر فك الرسول في معركة أُحد)، وزمعة بن قيس بن عبد شمس القرشي المكي، مع التنبيه على أن الخصومة في استلحاق الغلام يمكن أن يدّعيها العم أو الأخ، وهذا الأمر معروف في المجتمع الجاهلي.

ما هي المحددات الكبرى للقراءة التي تحتاج إلى إعادة تأويل:

(٨) إدريس مقبول، «السنة النبوية الشريفة ومستويات التمام السياقي: مقاربة لسانية تداولية» ورقة قدمت إلى: «السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد،» (الندوة الدولية الرابعة للحديث الشريف المنعقدة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ٢٠-٢٢/ ٤/ ٢٠٠٩) على الموقع الإلكتروني: <www.alssunnah.com>.

– أننا في سياق خصومة، فلو لم يكن هناك نزاع بشأن الغلام، لكان الغلام ابنًا لمن ادّعاه، أكان صاحب فراش أم لا.

– قول الرسول ﷺ: هو لك يا عبد ابن زمعة، يجعلنا نتساءل: هل اللام في عبارة «لك» هي لام الملك، وبالتالي يترجح معنى العبودية، أم هي لام الاستحقاق وبالتالي يترجح معنى الأخوة؟ فإن كان الحرف للتمليك، فهذا يعني أنه صار له مملوكًا، وانتفت بذلك جميع الأحكام التي اصطنعها الفقهاء في شأن ولد الزنا، خاصة حين يقول الرسول مخاطبًا زوجته سودة «واحتجبي منه يا سودة»، فهذا إقرار بأنه غريب عنها ووجب الاحتجاب منه، فلو كان أخًا لعبد الله ابن زمعة لكان لها أخًا، فلا تحتاج إلى احتجاب. وقد حاول الفقهاء التخلص من هذا المأزق بالزعم أن هذا الأمر كان على سبيل التحوط صونًا لأمهات المسلمين، لما لاحظه الرسول من الشبه بين عتبة والغلام.

– ولننظر في هذه الجملة الاسمية التقريرية المتكونة من مبتدأ وخبر: «الولد للفراش». لفظ المبتدأ «الولد» جاء بالتعريف الذي يستغرق الأنثى والذكر. وعبارة الخبر «للفراش» جاءت تركيبًا بالجر عبر لام الاختصاص. وقد فسر القدامى الفراش بأنه على الأرجح هو المنكوحة التي يفترشها الرجل للوطء شرعًا بملْك اليمين أو بالزواج، ولهذا استعمل كلمة فراش لأنها تستغرق أكثر من نوع واحد للعلاقة الشرعية. ثم حافظ الرسول على الصياغة الأولى ولكنه قدّم الخبر على المبتدأ في الجملة الثانية، والتقديم والتأخير هنا ليسا للضرورة اللغوية، وإنما التقديم هو تقديم لما هو به أعنى –بحسب عبارة سيبويه– أي للتأكيد والإبراز. وأمّا عبارة «للعاهر»، فهي أيضًا تركيب بالجر، مع الإشارة إلى أنها صارت تتصدر الجملة، وأن العاهر تُطلَق على المذكر والمؤنث، وتعني الزاني.

جاء في **لسان العرب** لابن منظور «وحكي عن رؤبة قال: العاهر الذي يتبع الشر زانيًا كان أو فاسقًا. وفي الحديث: الولد للفراش وللعاهر الحجر، العاهر الزاني»[٩]. إذن هناك تأكيد لقيمة الجزاء، الأول يخص الولد والثاني يخص الزاني. للأول الفراش بما يحمله اللفظ من معاني الدفء والكنف والاستقرار، وللثاني الحجر بما يحمله اللفظ من معاني العقاب مهما كان نوعه. لكن ليس في الحديث ما يدل على حرمان الولد من أي حق اللهم بعض الاعتبارات القبلية الخاصة بذلك العصر، حيث فقه العبيد وأحكامه يحدد كثيرًا من التشريعات والإجراءات.

واختلف المفسرون في الكلمة الأخيرة، وهي كلمة الحجر، ووضعوا لها احتمالات وترجيحات:

– الحجَر: بمعنى الرجم بالحجر، وهو عقاب الزاني، وهذا ضعيف بحسب القدامى لأنه ليس كل زان يُرجم وإنما يُرجم المحصن خاصة.

– الحَجَر: بمعنى الخيبة. قال أبو عبيد: «معنى قوله وللعاهر الحجر، أي لا حق له في النسب ولا حظ له في الولد وإنما هو لصاحب الفراش أي لصاحب أم الولد وهو زوجها أو مولاها، وهو كقوله الآخر: له التراب أي لا شيء له»[١٠].

---

(٩) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٣)، ج ١٠، مادة «عهر».
(١٠) المصدر نفسه.

- الحَجْر: من قولنا «حجر القاضي عليه: منعه من التصرف في ماله»[١١]، فالحجر هو المنع.

- «الحُجْر والحِجْر: الحرام وفي القرآن: «حجرًا محجورًا، أي حرامًا محرمًا»[١٢].

إذن هناك معان تتصل بالعقاب ماديًا (الحَجَر) وأخرى معنويًا (الحَجْر)، وهناك معان للخيبة والإبلاس وأخرى للحظر والتحريم، ومحصل ذلك كله معاقبة الزاني، وهو أمر مفهوم عقلًا وشرعًا. لكن الأمر الذي يحتاج إلى إعادة التأويل حقيقة هو المصير الذي انتهى إليه ابن الزنا من الحرمان والعقاب.

لنلاحظ بدءًا أن الحادثة من قبيل الخصومة (وهي وإن لم تشكّل في المألوف الأدبي جنسًا مخصوصًا، فإنه يمكن التنبيه على ذلك) اقتضت من الرسول ﷺ حلًا تشريعيًا فوريًا، ولهذا جاءت الجمل على لسانه تقريرية حاسمة تشكل جزءًا من استراتيجيات الكلام للإقناع بما أن صورة النبي في الخطاب هي صورة دينية «يا رسول الله» وأدبية كاريزمائية بفضل الايتوس النبوي الذي يجعل الناس تحتكم إليه، وهو الصدوق الأمين. وللتعبير عن خطورة القضية، حافظ الرسول في خطابه على ما يسمّى في تحليل الخطاب بـ«المؤشرات الاجتماعية» الخاصة بالشخصيات من خلال التوجّه إليها بأسمائها كاملة، فيقول «يا سعد بن أبي وقاص» و «يا عبد بن زمعة» مع ما يحمله نداء البعيد من استدعاء للانتباه.

من جهة أخرى، ربما يكون الخطاب المنقول من الإضافات الخطابية العفوية للسيدة عائشة؛ فالرسول يمكن أن يكون قد خاطب الطرفين بكنيتيهما أو بخطاب الضمائر، ولكن الراوية أرادت أن توضح الحكاية أكثر فاستعملت الأسماء بمتمماتها الاعتبارية، مع ما يطرأ بهذا التغيير من توجيه للمعنى، إذ لو حُذفت هذه المؤشرات الاجتماعية لكان المعنى أقل صرامة وأدنى إلى عدم الحسم.

وهناك مسألة أخرى على قدر كبير من الأهمية داخل النص، وهي مسألة الشبه: لنستعد ما قالت السيدة عائشة: «... فنظر رسول الله ﷺ فرأى شبهًا بيّنًا بعتبة فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر». إن هذا الكلام يقودنا إلى أمرين لا بد من لفت الانتباه إليهما: الأمر **الأول** هو أن الرسول سبق له أن حكم في استلحاق المولود بالقيافة فأقرها، وسبق له أيضًا أن حكم بغير ذلك فرفضها. والظاهر أن الإقرار والرفض يتصلان بفرادة الحالة وخصوصيتها، وليس قوله ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر» قانونًا يُطلَق على عموم الحالات؛ فقد ورد في صحيح البخاري عن أبي هريرة «أن رجلًا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: ولد لي غلام أسود فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم. قال: ما ألوانها؟ قال: حمر. قال هل فيها من أورق؟ قال: نعم. قال فأنى ذلك؟ قال: لعله نزعه عرق. قال: فلعل ابنك هذا نزعه عرق». هذا يدل على أنه أبطل اعتبار الشبه لأن صفات الأجداد يمكن أن تظهر في الأبناء، فلا يشبه الولد والديه وقد يشبههما وليس هو منهما.

---

(١١) محمد بن ابي بكر الرازي، **مختار الصحاح** (بيروت: دار الفكر؛ بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٧٢)، ص ١٢٣.
(١٢) المصدر نفسه.

من جهة أخرى، جاء في صحيح البخاري «أن العجلاني لما قذف من شريك بن السحماء بزوجته وهي حامل قال رسول الله ﷺ: انظروا، فإن جاءت به أسحم أدعج العينين عظيم الأليتين خدلج الساقين فلا أحسب عويمرًا إلّا صدق عليها. فجاءت به على النعت الذي نعت به رسول الله ﷺ من تصديق عويمر، فكان بعد ينسب إلى أمه. فقال رسول الله ﷺ: لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن»، ذلك أن الله أمر في مسألة نفي النسب باللعان ولم يأمر بالقيافة.

فالحكم بأن الولد للفراش إنما هو قول للتنبيه على العادة، أي إن المعتاد والمألوف أن يكون الولد للفراش ولا يكون للزاني شيء، فكأن الرسول قسم بين من يؤسس لأسرة ومن لا يؤسس لها على المألوف والمتعارف من الأمر، ولم يقصد إطلاق حكم شرعي نهائي، فيصير الابن منسوبًا إلى من يعيش في كنفه، وهذا سبب حكم الرسول بإلحاق الغلام بعبد ابن زمعة؛ فقد كان يعيش مع شقيقه ولم يشأ الرسول أن يفرق بينهما، ولعل اختلاف الأحكام كناية على أن الرسول فتح للتشريع أبوابًا مختلفة تأخذ بعين الاعتبار أحوال البلاد والعباد والأعراف والمواضعات.

أمّا الأمر الثاني الذي ننبه عليه في قول السيدة عائشة السابق الذكر، فهو أننا نرى رسول الله ينظر ويلتفت بتوجيه من قول الراوية، فهي التي ذكرت أنه ينظر إلى الغلام، واستنتجت أنه رأى شبهًا بعتبة، بل أكدت أنه «رأى شبهًا بيّنًا». ما قال الرسول ذلك وإنما هو تخمين الساردة أو اعتقادها، وهو التخمين أو الاعتقاد الذي جعل المفسرين يقررون أنه بناء على تلك الملاحظة أقر الرسول بأن الولد للفراش وللعاهر الحجر. إن بصرها قادها إلى ذلك الكلام وكلامها قاد المفسرين إلى ذلك المعنى: «إن البصر يتجه نحو الموضوعات والناس الآخرين ويلتقي بما ينتخبه من مجال الرؤية المحيط به. إنه حركة الالتفات (إلى ما اختاره البصر) والتبئير (عليه) خلال استثناء (ما عداه) ووضعه خارج حدود (ما يعنيه)»[(١٣)]، فهل كان نظر الرسول إلى الغلام تفحصًا للشبه أم محاولة لمعرفة رأي الغلام في الموضوع؟ استنتجت السيدة عائشة أنه منصرف إلى تبيّن الشبه، وقد يكون منصرفًا إلى معرفة ردة فعل الغلام، ذلك أن «مسألة ماذا نرى لم يعد بالإمكان طرحها من دون مسألة ما الذي ينظر إلينا ولِمَ هو ينظر إلينا بهذه الكيفية أو تلك، وما علاقة ذلك بنظرنا إليه؟ فالفعل في تحقق الإدراك هو كذلك فعل في الإحالة إلى المدرك. ما صلة المدرك بنا حين ينظر إلينا ويخاطبنا ويؤثر فينا أو يضجرنا ولِمَ هو يفعل ذلك»[(١٤)]. إن الإنسان لا ينظر إلى جسد غيره إلّا إذا استدعاه الجسد للنظر؛ «فأجساد الناس الآخرين تنظر إلينا قبل أن ندركها إدراكًا واعيًا، ومن ثم فهي تحدد إدراكنا لها»[(١٥)]. أليست نظرات السيدة عائشة هي التي حددت الموضوع وتخيرت الخطاب وكيفت الحكاية؟ أليست كلماتها هي التي وجهت التأويل؟ لكن الكلمات لا تعبّر بالضرورة عن الحادث ولا تصف بالضرورة الواقع، ولعلنا «في نوع الكلمات الموجهة إلينا وفي كيفية توجيهها نسمع أكثر من دلالاتها»[(١٦)].

(١٣) فولف، ص ١٦٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧١.

وبعد، كيف نؤوّل الصمت الذي يكتنف الأحاديث عمومًا، وهذا الحديث خصوصًا؟ فالغلام صامت لا يتكلم ولا يرد فعلًا ولا يختار بين الأبوين، وسعد بن أبي وقاص يسمع قرار الرسول فلا يرد الفعل ولا يحتج، وسودة بنت زمعة تتلقى الأمر ولا تجيب. هناك صمت يكتنف الأحاديث النبوية إمّا نتيجة منزلة النبي الاعتبارية وإمّا لأن الرواية لا تحفل كثيرًا بالتمام السياقي أو لأن الحكي انتقائي بالضرورة: «إن الكلام لا يكون ممكنًا إلّا إذا كان ما يدور عليه الكلام ليس في المتناول، فنحن نتكلم بأمل أن نتملك الأشياء التي نتكلم عليها، لكن آمالنا تخيب فنقول ضد خيبة الأمل الكلام الذي يصحب التجربة المخيبة للأمل»(١٧).

ما خلاصة هذا البحث إذن؟ هي في رأينا أن الحديث فيه كثير من الآراء والقراءات، وقابل للتأويل على أكثر من وجه. هذا الحديث -في رأينا- مرتبط جذريًا بالإطار التاريخي والاجتماعي الذي نجم خلاله. فهل الولد للفراش معناه قلة الاحتفاء بالأب البيولوجي؟ هل ألحق الرسول الغلام عبد الرحمان بعبد بن زمعة لأن له فراشًا شرعيًا أم لأن سعد بن أبي وقاص كان مطعونًا في نسبه(١٨)؟ وهل يكون الولد للفراش بقطع النظر عن طبيعة الأم؟ فالحالة التي يسردها الحديث تتصل بأمَة، وهي وضعية يختلف الحكم معها في ما لو كان الأمر متعلقًا بالزوجة الشرعية الحرة. إن الحر إذا تسرى بأَمَته فولدها حر وهي أم ولد تتحرر بعد موته، أمّا إذا وطئ الحر أمَة غيره بغير زواج ولا ملْك يمين، فإن أبناءها عبيد وهي تظل على حال الرق. أفلا يكون اختيار الرسول وتفضيله عبد بن زمعة اختيارًا لمن هو أولى للغلام وأحسن لغده، أي أن ينشأ حرًا، وأولى للأم وأحسن لغدها، أي أن تصير أم ولد؟

وبعد، فليس في حديث الرسول بأي وجه من الوجوه ما يمنع من نسبة ابن الزنا إلى أبيه إن عُرف أو إن أقر الأب بذلك أو إن دلت قرائن القيافة أو أكدت الأدلة العلمية والجينية ذلك. وليس في حديث الرسول ما يستوجب معاقبة ابن الزنا لحرمانه من اللقب العائلي إن عُرف نسبه، ولا في الحديث ما يستدعي حرمانه من الإرث أو من أي حق من حقوق الطفل الشرعي. وقد سارت التشريعات في عموم البلاد الإسلامية على خطى حرمان الطفل الطبيعي من كل الحقوق الشرعية. ولئن حاول المشرع التونسي أن يتدارك الأمر في قانون ١٩٩٨ بأن مكّن الأطفال الطبيعيين من إسناد اللقب العائلي، فانه لم يتجرأ على تمكينهم من البنوة الكاملة، وظلت قضية الميراث، مثلًا، مرفوضة تمامًا. إن التشريع يتطور بتطور المجتمعات، والخطابات تُفهم أكثر بالانفتاح على الفلسفات وعلوم اللسان ومناهج تحليل الخطاب، فما الذي يمنع من إعادة الاعتبار إلى الأطفال المجهولي النسب، خاصة أن تصور النسب في المجتمع القبلي، أي في مجتمع الرؤية الفلسفية للعالم فيه قائمة على الطاقة الترميزية لروابط الدم، هو غير تصور النسب في مجتمعات حديثة رؤيتها الفلسفية للعالم تؤسسها علاقات أخرى مهنية واقتصادية أكثر ممّا هي عائلية، ونمط

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(١٨) راجع في: محب الدين أبو العباس أحمد الطبري، **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، ج ٤، ص ٣١٩، قول سعد ابن أبي وقاص للنبي وقد اغتاظ مما يشاع عن نسبه «من أنا يا رسول الله؟ قال: أنت سعد ابن مالك ابن وهيب ابن عبد مناف بن زهرة. من قال غير ذلك فعليه لعنة الله» (أخرجه الضحاك).

العلاقات فيه خاضع للقانون أكثر ممّا هو خاضع للعرف، ومستويات التعايش الاجتماعي تحددها المدينة ونمط الإنتاج الصناعي وفلسفة تقسيم العمل ولا تحددها القبيلة ونمط الإنتاج الزراعي والتنظيم الإداري الإمبراطوري.

هناك خصيصة تهمّ المجتمعات القبلية والمجتمعات ذات الثقافة الشفوية، وهي أنها مجتمعات صغيرة الحجم، يواجه أهلها بعضهم البعض ويعيشون وجهًا لوجه؛ إنها «مجتمعات قابلة للرؤية (العيانية المباشرة) لأن عدد نفوسها يتراوح بين العشرات وبعض الآلاف»[١٩]. وعلى خلاف المجتمعات الحديثة، «فإن علاقات القرابة الجمعية تؤدي في هذه المجتمعات دورًا كبيرًا، وهذه المجتمعات منغلقة على نفسها ولها شعور بالعصبية قوي، شعور بالانتساب المشترك»[٢٠]. والتشريعات التي تخصها لا يمكن أن تكون صالحة لمجتمعات من قبيل المجتمعات الحديثة. وقد دلّت السنّة النبوية في كثير من الروايات والمواقف على ما اعتبره القدامى نسخًا وهو إنما كان –في نظري– حراكًا تشريعيًا ناتجًا من الوعي باختلاف الظروف ومسايرة الواقع المتغير. كان الرسول ﷺ يعيد النظر في كثير من الوقائع والقرارات ولا يضيره الأمر، وقد بات يضير الناس اليوم أن يتدبروا كلامه من جديد.

ثم إن مفهوم الإرث يتأسس على فكرة مفادها التداول على الأموال وتقاسمها، فهل في ميراث الطفل الطبيعي ما يقوم حائلًا دون تحقيق هذا الهدف، أم أن حصوله على حقه الطبيعي والمشروع في الإرث يُعَدّ اعتداء على الشرع؟

مقاربة الحديث القدسي

جاء في صحيح مسلم (فضل عيادة المريض) «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: إن الله عز و جل يقول في الحديث القدسي يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. قال يا رب وكيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده. أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني. قال يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني. قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه. أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي؟».

قبل البحث في المعنى المضاف لهذا الحديث القدسي، أُذكّر بحقيقة ساقها من قبلنا عالِم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو عندما قال: «إن النصوص الكبرى تغتني باغتناء الجماعة». والأحاديث القدسية –في نظري– كما النصوص الدينية عمومًا، هي من تلك النصوص الكبرى التي تتسع مدلولاتها بنمو المعارف البشرية واتساع آفاق البحث الانساني. لقد كان هذا الحديث مخصوصًا بفضل

(١٩) فولف، ص ١٤٤.
(٢٠) المصدر نفسه.

عيادة المريض مقصودًا إلى شمول الله بعنايته كل امرئ يكون لصاحبه جُنَّة من الجوع والعطش والخوف. لكن، أكانت أعين المفسرين قديمًا مركزة على المابعد، على الجزاء الأخروي، على الرضا الإلهي يوم الحساب، وهو موقف فقهي يتصل أساسًا بالأحكام، ولكنه اندرج أيضًا ضمن المباحث الكلامية حين اعتبر بعضهم هذا الحديث دالًا على التجسيد، فانبرى العلماء المسلمون يفنّدون هذه الدعوى ويؤكدون أصالة المجاز في نسبة الأحوال الطارئة إلى الذات الإلهية. لكن هل السمع والبصر والقدرة، هل هذه الملكات هي حقيقة في الإنسان ومجاز في الله، أم هي مجاز في الإنسان وحقيقة في الله؟

إننا نعتقد أنها حقيقة في الله، بمعنى أنها الكمال والتمام فيه وأنها مجاز في الإنسان بمعنى أنها سعي نحو الكمال وسعي نحو التمام، وعمل على إدراك التطابق في الصفات لتحقيق التطابق في الذات. ولعل ذلك ما فهمه الصوفية قبل عهود من الزمن، بل لعل جلال الدين الرومي (ت ٦٢٧ هـ/ ١٢٧٣م) الملقَّب بسلطان العارفين يردد هذا الحديث القدسي بطريقته في أحد كتبه حين يقول في مقطع من قصيدة موسى والراعي من كتاب **المثنوي**:

«رأى موسى راعيًا على الطريق، وكان هذا يردد: إلهي يا من تصفي من تشاء.

أين أنت حتى أصبح خادمًا لك، فأصلح نعليك، وأمشط رأسك، وأغسل ثيابك، وأقتل ما بها من قمل، وأحمل الحليب إليك، أيها العظيم!

وأقبّل يدك اللطيفة، وأمسح قدمك الرقيق، وأنظف مخدعك حين يجيء وقت المنام.

يا من فداؤه كل أغنامي ويا من لذكرك حنيني وهيامي!

وأخذ الراعي يردد هذا النمط من هراء القول، ورآه موسى فناداه قائلًا: مع من تتحدث أيها الرجل؟

فقال الراعي: مع ذلك الشخص الذي خلقنا، مع من ظهرت بقدرته هذه الأرض وتلك السماوات.

فقال موسى: حذار، إنك قد أوغلت في إدبارك، وما غدوت بقولك هذا مسلمًا بل صرت من الكافرين.

إن النعل والجورب يليقان بك، ولكن متى كان مثل هذين يليقان بالشمس؟

فلو أنك لم تغلق حلقك عن مثل هذا الكلام فإن نارًا سوف تندلع تلتهم الخلق!

إن صداقة الأحمق هي عين العداوة، وما أغنى الحق تعالى عن مثل هذه العبادة!

فمع من تتحدث؟ أمع العم أو الخال؟ وهل الجسم والحاجة من صفات ذي الجلال؟

فقال الراعي: يا موسى لقد ختمت على فمي، وها أنت ذا قد أحرقت بالندم روحي! ومزق ثيابه وتأوه ثم انطلق مسرعًا إلى الصحراء ومضى.

فجاء موسى الوحيُ من الله قائلًا: لقد أبعدت عني واحدًا من عبادي!

فهل أتيت لعقد أواصر الوصل أم أنك جئت لإيقاع الفراق؟

فما استطعت لا تخط خطوة نحو إيقاع الفراق، فأبغض الحلال عندي هو الطلاق!»

أهو التواضع الإلهي لمن عشق الله بلغة العشق البشري؟ لقد اجتهد المسلمون في الدفاع عن وحدانية الله وعن تعاليه وعن علوه علوًا كبيرًا، وكأن الله في حاجة إلى دفاع. كل ما قيل في الحديث القدسي الذي استهللنا به كلامنا حاول أن يركز على كمال الله ونقصان الإنسان، وعلى قوة الله وعجز الإنسان، وعلى استغناء الخالق واحتياج المخلوق.

إننا في حاجة إلى ناسوت جديد أو إلى لاهوت مقلوب، كما يقول فيورباخ. الإنسان هو الذي في حاجة إلى دفاع فالله كامل قوي متعال، فما حال الإنسان؟ يطلب إلينا الله أن نعمل على رضا الإنسان ليس لأن الإنسان مخلوق ضعيف فقير إلى العون ونحن بعونه ننال رضا الخالق، لا بل لأن الإنسان هو إله الأرض، وإرضاؤه إرضاء لإله السماء. خلق الله الإنسان على صورته -كما في التراث الديني- وجعله خليفته على الأرض، وطلب من المخلوقات الأخرى السجود له. هل من سجود لغير إله؟ الإنسان نفحة من روح الله، ووجوده على الأرض لا بد أن يقترن بالسعي إلى إثبات جدارته بالتكليف، جدارته بالخلافة، جدارته بالبناء والخلق، جدارته بعمارة الأرض، جدارته بأن يكون إلهًا على الأرض. أبى إبليس أن يسجد لآدم لأنه يرى نفسه أجدر بخلافة الله على الأرض.

عندما يقول الله تعالى «عبدي مرضت»، فهذا الله الذي يعاتب الإنسان على إخلافه بوعده وقد تركه مستخلَفًا في الأرض. هذا الله الذي يخشى أن تكون ثقته في من استودعه الأمانة في غير محلها. لا يجوع الله ولا يمرض ولا يعرى ولا يظمأ ولا يريد لصورته على الأرض أن تهتز بهذه العوارض. الدِّين عشق الإنسان لصورته السامية، فلماذا يكون الخوف هو مصدر الدِّين كما يزعم فيورباخ؟ لماذا لا يكون همُّ الإنسان في عالمه هو الخلق والعمل البناء من أجل أن يكون اللقاء بالخالق عند الموت إثباتًا لجدارته بالاستخلاف؟ وقتها لا بد من إعادة النظر في مفهوم الإسلام وفي معايير الحساب. عندما يقول الرسول الكريم إن امرأة دخلت النار في هرة، أو إن رجلًا دخل الايمان قلبه لأنه أماط الأذى عن الطريق، أو إن رجلًا كان من أهل الجنة لأنه سقى كلبًا أحر كبده العطش، أو لأنه غرس فسيلة أو أنبت لينة، أليس ذلك كله دليلًا على أن العبرة بالإنشاء والتعمير والخير الإنساني؟ أليس معنى ذلك أن الفعل البنّاء مقدَّم على العبادة وعلى تنوع الأديان؟

حين اهتم الفقه بتأويل الحديث، غض الطرف عن الثنائيات المكونة له (المرض/ العيادة، الجوع/ الطعام، العطش/ الشرب)، وصرف بصره إلى الجزء الثاني من كل ثنائية، كقوله «وكيف أعودك وأنت رب العالمين؟»، وهذا الانصراف إلى أحد طرفي المعادلة يروم الغاية التعليمية، وهي توجيه سلوك المؤمن نحو عيادة المريض. لكن المغيّب في النص هو الطرف الأول من الثنائية، وهو الفعل «مرضت» أو «استطعمتك» أو «استسقيتك»، لأن التفسير لم يتخذ له وجهة بيان المجاز في العبارة إلّا لكي يشير إلى أن المعنى على غير الحقيقة، لأن الله كامل بكمال مستغن بغنى. وما هو أبعد غورًا من ذلك هو

أن الله يمرض إذا مرض عبده، بمعنى أن الذات الإلهية تشعر بالخذلان لأن المؤمن لم يفقه حقيقة الإيمان بما هو حب وتسامح واعتناق للغيرية. في الحديث تشريع لقيمة الإنسان وتنبيه على أهم ما في هذا الكائن وهو إنسانيته، ومن آيات ذلك الحفاظ على حرمة الجسد من الأذى إن جوعًا وإن عطشًا وإن مرضًا، والحرص على حياة الانسان وسلامته ونشر الخير في طريقه، ذلك هو الإيمان الحق، بل الأكثر من ذلك هو إقصاء كل تردد في الأخذ بيد المستجير أو المنكوب. وقوله مثلًا «استطعمتك فلم تطعمني» إشارة إلى أن الفاء التي تربط السبب بالنتيجة تعني ضرورة الإسراع بما يجبر الضرر، لأن الإنسان في عمق التصور الديني هو أعظم ما يشير الى الحقيقة الإلهية. لكن الإنسان ليس ذات عاقلة مفكرة فحسب، إنه أيضًا ذات تخييلية، وهذا التخييل هو الذي يسمح لها بأن تؤمن وأن تخلق لها عوالم الانسجام الروحي والمجتمعي التي تتيح لها أن تتواصل وأن تتمثّل ثقافتها بهدوء.

هناك في كل نص أبعاد لغوية لسانية وتاريخية أنثروبولوجية وقيمية وأنطولوجية، والنصوص العظيمة هي تلك النصوص التي في مكنتها أن تتواصل في إلهام الناس، لأنها تعبّر عن أصالة نسغ الإنسان.

خاتمة

في الدراسات الحديثة نزوع إلى توظيف مناهج العلوم الإنسانية المبتكرة في تحليل اللغة[٢١] عمومًا وفي مقاربة النص الديني خصوصًا، وهذا أمر مهم لأن المعرفة الدينية تُعنى حقيقة بمكتسبات العلم ومستجدات المناهج. ولكن ينبغي أن يكون التوظيف خادمًا للمعرفة الدينية لا هادمًا لها. نحن في أمس الحاجة إلى الدراسة التاريخية، فهي تلقي أضواء ساطعة على كثير من تفصيلات الأحكام وتاريخية التشريع، وتفصل بين النص المقدس والاجتهادات البشرية التي حفّت بالنص المقدس، ولا سيما اجتهادات الفقهاء. ونحن في حاجة إلى علم النفس الاجتماعي لبيان الآيات والأحاديث والأدعية التي يفزع إليها الناس في أزمنة معيّنة وأحوال مخصوصة، كالخوف والرجاء، وكيف يلوذ بها المتعبد وحتى غير المتعبد أحيانًا، وسر هذا اللواذ. ونحن في حاجة إلى التحليل اللساني الذي يعضد البلاغة وصنوف العلوم العربية الأخرى من أجل أن نقترب ما أمكن اتساع المقصد الإلهي، ونزيد من إدراكنا حدود الجهد البشري. وما أحوجنا إلى التحليل الفيلولوجي والبحث الإيتيمولوجي والمقاربات الأنثروبولوجية لدراسة حياة العربي في التاريخ، وارتباط حياته بمعاني النصوص وبتوجهات الأحكام، واكتناه سر العلاقة بين الكلمات والأشياء. ونحن في حاجة أيضًا إلى تأويلية تخدم المعنى وتوطد علاقتنا مع التجربة الروحية للدِّين. إننا في حاجة إلى ذلك كله تعميقًا للنظر لا ضربًا في المجهول.

(٢١) اللغة في الدراسات الحديثة «نظام من الإشارات التي تعبّر عن الأفكار»، كما يرى دي سوسير أو «خاصية إنسانية وطريقة لا غريزية لاتصال الأفكار والعواطف والرغبات بوساطة نظام من الرموز المنتجة على نحو اختياري»، كما يقول سابير، أو هي «بيت الوجود»، كما يقول هايدغير... انظر: عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي وعواد علي، **معرفة الآخر: مدخل الى المناهج النقدية الحديثة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

لكن، هل يستطيع المنهج العلمي أن يعبّر عن دفء الطمأنينة الروحية للنص الديني؟ هل التوسع في مدلول النص الديني يعني ضرورة رفع التقديس عنه؟ ألا يؤدي رفع التقديس هذا إلى التخلي عن الفيء الذي نستظل به عندما نقف على حقيقة الفناء؟ ألا نخشى أن نعوض قداسة المتون الدينية بقداسة المناهج العلمية، ونستبدل عمق التجربة الروحية ببرود اللاهوت العلماني؟ وإذا تجاوزنا المقدس الديني فبأي بوصلة نعيش؟

كانت أوروبا قد عرفت نتائج العقلانية الفجة، فكيف نعيش في عالم مستلب بأشكال الاستهلاك الغارق في ثقافة الحس؟ طبعًا لا نستطيع خلق سلّم للقيم جديد، وإنما حسبنا الآن الوفاء لسلّم القيم الذي ما زال يضخ فينا دفء المعنى بعد أن تلاشت، أو كادت، ما سمّاها راسل جاكوبي «الروح اليوتوبية»[٢٢]، في إشارة إلى ما بشّرت به السرديات الكبرى (التنوير، الديمقراطية، العدالة...) وعجزت عن تحقيقه واقعيًا.

(٢٢) نادر كاظم، «نهاية السرديات الصغرى: في تجاوز أطروحة ما بعد الحداثة،» تبين، السنة ٢، العدد ٨ (ربيع ٢٠١٤)، ص ٩٠.

فالتر بنيامين

«فَلْفَشَةُ»* مكتبتي

كلام على جمْع الكتب

ترجمة: ثائر ديب**

«أُفَلْفِش» مكتبتي. أجل، «أُفلفشها». الكتب ليست على الرفوف بعد، ولم يمسّها ملل الترتيب الخفيف. ولا يسعني أن أطوف صفوفها صعودًا وهبوطًا مستعرِضًا إيّاها أمام جمهور صديق. فلا حاجة بكم لأن تخشوا أيّ شيء من هذا القبيل. وبدلًا من ذلك، عليَّ أن أسألكم أن تنضموا إليّ وسط فوضى الصناديق التي خُلِعَت، والهواء المترع بغبار الخشب، والأرضية التي اكتست بمِزَق الأوراق، أن تنضموا إليَّ بين أكوام الكتب التي ترى ضوء النهار من جديد بعد سنتين من الظلام، لعلكم تتهيأون بذلك لأن تشاطروني شيئًا من المزاج الذي تبعثه هذه الكتب لدى جامع أصيل؛ مزاجٌ من المؤكّد أنه ليس مزاج تفجّع بل مزاج تطلّع؛ ذلك أن مثل هذا الرجل حين يتحدّث إليكم، يثبت لدى التمحيص الدقيق أنه لا يتحدّث سوى عن نفسه. أما كان صَلَفًا مني لو رحت أعدّد لكم الأقسام الأساسية في مكتبةٍ أو أزكّي كتبًا منها، أو رحت أعرض لكم تاريخها أو حتى نفعها لكاتب، كي أظهر بمظهر الموضوعية والواقعية المُقنِع؟ ما يدور في خلدي شيء أقلّ غموضًا من ذلك، وأكثر ملموسية، وما يشغلني حقًا هو إعطاؤكم فكرة عن علاقة جامع للكتب بمقتنياته، فكرة عن عملية الجمع لا عن حصيلتها. ولو فعلت ذلك من خلال الإسهاب في شتّى طرق التحصّل على الكتب، لكان ذلك أمرًا تعسفيًا تمامًا؛ فهذا التدبير، كسواه من التدابير، هو مجرّد سدّ يقف في وجه فيض الذكريات الدافق لدى أيّ جامع وهو يتأمّل مقتنياته. وكلُّ شغف يتاخم الشواش، لكن شغف الجامع يتاخم شواش الذكريات. بل إن المصادفة والقسمة اللتين تغمران الماضي أمام عينيّ تحضران صراحةً في اختلاط هذه الكتب المعتاد. وما عساه يكون هذا الجمع من الكتب إن لم يكن فوضى اعتادت عليها العادة إلى الحدّ الذي يمكن أن تبدو عنده كأنها نظام؟ لا بد أنكم جميعًا سمعتم بأناس أسقمهم فقدان كتبهم، أو بأولئك الذين غدوا مجرمين كي يتحصّلوا عليها. هذه بالضبط هي المواضع التي يكون فيها أيّ نظام فعلَ توازنٍ بالغ الهشاشة. وقد سبق لأناتول

* ترجمة بالدّارجة السورية لـكلمة Unpacking، ويُقصد بها إفراغ الأشياء من العلب والصناديق لتوضيبها.

** كاتب ومترجم سوري، ونائب مدير قسم الترجمة في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – فرع بيروت.

فرانس أن قال: «المعرفة الدقيقة الوحيدة الموجودة هي معرفة تاريخ نشر الكتاب وقَطْعِه». حقًّا، إنْ كان ثمّة نظير لاختلاط مكتبة من المكتبات، فهو نظام فهرسها.

ثمّة في حياة الجامع، إذًا، توتر ديالكتيكي بين قطبي الفوضى والنظام. ومن الطبيعي أن يكون وجوده مقيّدًا إلى أشياء أخرى كثيرة أيضًا: إلى علاقة بالغة الغموض بالمُلكية، الأمر الذي سيكون لدينا المزيد مما نقوله عنه لاحقًا؛ وكذلك إلى علاقة بالأشياء لا تلحّ على قيمتها الوظيفية، النفعية - أي على فائدتها - بل تدرسها وتحبها بوصفها مشهد قسمتها، ومنصّة تلك القسمة. وأعمق افتتان لدى الجامع هو انحباس المقتنيات داخل حلقة سحرية تتثبّت فيها إذ تعبرها الارتعاشة الأخيرة، ارتعاشة التملّك. ويغدو كلُّ ما يجري تذكّره والتفكير فيه، كلُّ ما هو واعٍ، ركيزةً لمُلكية هذا الجامع، وإطارًا، وأساسًا، ورتاجًا لها. فالفترة، والمنطقة، والصنعة، والمُلكية السابقة -أي، بالنسبة إلى جامع حقيقي، كامل خلفية مُقتنى من المقتنيات- إنما تنضاف إلى موسوعة سحرية لُبابُها القسمة التي أصابها الشيء الذي اقتناه. وفي هذا الموضوع المحوَّط قد نحزر، إذًا، كيف تحوّل علماء الفراسة - والجامعون علماءُ فراسةِ عالم الأشياء - إلى مؤوِّلين للقسمة. وليس على المرء سوى أن يراقب جامعًا وهو يتلمّس الأشياء في صندوقه الزجاجي. إنه يبدو، وهو يحملها بين يديه، كأنه يرنو من خلالها إلى ماضيها البعيد كما المُلْهَم. كلُّ هذا عن الجانب السحري للجامع، أو صورة شيخوخته، كما قد أدعوها.

Habent sua fata libelli [1]: لعلّه قُصِدَ بهذه الكلمات أن تكون قولاً عامًا عن الكتب. وبذلك يكون لكتب مثل **الكوميديا الإلهية** و**الأخلاق** لسبينوزا و**أصل الأنواع** مصائرها. غير أن جامعًا لَيؤوِّل هذا القول اللاتيني المأثور على نحو مختلف. بالنسبة إليه، نُسخ الكتب أيضًا لها مصائرها، لا الكتب وحدها. وبهذا المعنى، فإن أهمَّ مصير لنسخة هو لقاؤها به، وبمجموعته. ولست أبالغ حين أقول إن التحصّل على كتاب قديم هو بالنسبة إلى جامع حقيقي ولادة جديدة لهذا الكتاب. وهذا هو العنصر الطفوليّ الذي يمتزج لدى الجامع مع عنصر الشيخوخة؛ ذلك أنه يمكن للأطفال أن يجددوا الوجود بمئات الطرق الناجعة. وليس الجمع، لدى الأطفال، سوى واحدة فقط من عمليات التجديد؛ فمن بين العمليات الأخرى ثمّة رسم الأشياء، وقصّ الصور، ولصق الملصقات؛ تلك السلسلة الكاملة من أساليب التملّك الطفولية التي تتراوح بين لمس الأشياء وإسباغ أسماء عليها. وتجديد العالم القديم هو الرغبة الأعمق لدى الجامع حين يندفع إلى نيل أشياء جديدة، وهذا ما يجعل جامع الكتب القديمة أقرب إلى ينابيع الجمع من مقتني الطبعات الفاخرة. والسؤال الآن: كيف تعبر الكتب عتبة مجموعة لتغدو ملكًا لجامع؟ إن تاريخ تملّكها هو موضوع الملاحظات التالية.

من بين سبل التحصّل على الكتب كلّها، يعدُّ قيام المرء بكتابتها بنفسه أشدّ الطرائق جدارة بالثناء. وهنا سوف يلذُّ لكثير منكم أن يتذكّر تلك المكتبة الضخمة التي تحصّل عليها بالتدريج ناظرُ

(١) بيت شعري يعود إلى سنة ١٢٨٦، صاحبه الكاتب والنحوي تيرينتيانوس موروس، ويعني حرفيًا «بحسب قدرات القارئ، تكون قسمة الكتب». (المترجم)

المدرسة البسيط البائس فوتس في عمل جان باول[٢]، بأن كتب، هو نفسه، جميع الكتب التي لفتته عناوينها في قائمة معرض للكتب؛ ذلك أنه ما كان ليقوى على شرائها. والكتّاب في الحقيقة أناس يكتبون الكتب لا لأنهم فقراء، بل لأنهم غير راضين عن الكتب التي يستطيعون شراءها لكنها لا تروقهم. ولعلّكم، تعدّون هذا، أيّها السيدات والسادة، تعريفًا للكاتب غريبًا، لكن ما ما يقوله الجامع الحقيقي غريب بأكمله. ومن بين أساليب التحصّل المعتادة، يبقى الأسلوب الأنسب للجامع هو استعارة كتاب مع نيّة ألّا يعيده. ومستعير الكتب المُعْتَبَر الذي نتصوره هنا يثبت أنه جامع عريق للكتب لا بسبب الحميّة التي يحرس بها كنوزه المستعارة والأذن الصماء التي يديرها تجاه كل ما في العالم اليومي ممّا يذكّره بالحق، بل بسبب تقصيره عن قراءة تلك الكتب. وإذا ما كان لخبرتي أن تقف دليلًا على هذا الصعيد، فإنه رجل يُحْتَمل أن يعيد كتابًا مستعارًا عند الاقتضاء أكثر مما يُحْتَمَل أن يقرأه. سوف تعترضون قائلين: وهل يُفتَرض بعدم قراءة الكتب أن تكون سمة للجامعين؟ هذا جديد علينا، قد تقولون، لكنه ليس جديدًا البتة. وسوف يصدّقني من لديهم الخبرة لو قلت إنه أقدم شيء في الدنيا. ويكفي أن نقتبس ردّ أناتول فرانس على كاره للثقافة عبّر عن إعجابه بمكتبته ثمّ خَلُصَ إلى السؤال المعهود: «وهل قرأت هذه الكتب كلّها، سيد فرانس؟» «ولا عُشرها. لا أحسب أنّك تستخدم أطباقك الصينية كلَّ يوم».

كنتُ، بالمناسبة، قد وضعت صحّة هذا الموقف قيد الاختبار. وعلى مدى سنوات، وفي الثلث الأول على الأقلّ من وجود مكتبتي، لم تكن أكثر من رفّين أو ثلاثة، وكان ارتفاع الكتب يزداد كل عام بضعة سنتمترات فحسب. كان ذلك عصرها المتشدد، حين لم يكن يُسمَح لكتاب بأن يدخلها من دون شهادة أنه لم يسبق لي أن قرأته. وبذلك لعلّه ما كان لي قطّ أن أمتلك مكتبة تبلغ من الحجم ما يكفي جعْلها جديرة بهذا الاسم لو لم يكن هنالك تضخّم. فجأة انزاح التركيز، واكتسبت الكتب قيمة فعلية، أو صَعُبَ الحصول عليها. على الأقل هذا ما بدا عليه الأمر في سويسرا. وفي اللحظة الأخيرة، أرسلتُ إلى هناك أولى طلباتي الكبرى من الكتب، وتمكنت بهذه الطريقة من تأمين أشياء لا تعوّض مثل *Der blaue Reiter*[٣] وعمل باخوفن *Sage von Tanaquil*[٤] اللذين كان لا يزال من الممكن الحصول عليهما من الناشر في ذلك الوقت.

---

(٢) المقصود هو كتاب **حياة ناظرة المدرسة السعيدة ماريا فوتس في أونتال** (*Leben des vergnuegten Schulmeisterlein Maria Wutz in Auenthal*) لجان باول، واسمه الحقيقي يوهان باول فريدريش ريشتر، وهو كاتب ألماني ولد سنة ١٧٦٣ في فونزيدل، وتوفي سنة ١٨٢٥ في بايرويت. كان ابنًا لمدرّس، وعاش في ظروف شديدة الفقر، وتوفي والده مبكرًا. وكان من المفروض أن يدرس علم اللاهوت في لايبزغ، إلّا أنه اتجه إلى الكتابة والتأليف. وبعد فترة إعداد طويلة ورفض دور النشر لأعماله، كتب جان باول أعمالًا شهرته سنوات قليلة. وعندما كتب أحبّ أعماله إلى قلبه، **تيتان**، **سنوات المراهقة**، لم يجد نجاحًا يُذكر، فاعتزل الحياة وعاش على هامشها إلى أن توفي في الثانية والستين من عمره. (المترجم)

(٣) **الفارس الأزرق**، حركة فنية ظهرت في أوروبا، أسسها كل من الفنانين التشكيليين فاسيلي كاندينسكي وفرانز مارك في مدينة ميونيخ الألمانية سنة ١٩١١. جاء الاسم من كون كل منهما يحب استخدام اللون الأزرق في أعماله الفنية، وكان مارك يهوى رسم الخيول بينما كان كاندينسكي يفضّل رسم الفرسان. (المترجم)

(٤) **ملحمة تاناكويل** ليوهان جيكوب باخوفن (١٨١٥-١٨٨٧)، القانوني وفقيه اللغة والأنثروبولوجي السويسري، درّس القانون الروماني في جامعة بازل من سنة ١٨٤١ إلى سنة ١٨٤٥. وتُعد مساهمته بشأن «المجتمع الأمومي» أهمّ مساهماته. (المترجم)

حسنٌ، قد تقولون إنه بعد اكتشاف هذه الطرق الفرعية كلّها، لا بد أن نبلغ في النهاية الطريق السريع الواسع لتملّك الكتب، ألا وهو شراؤها. وهذا طريق سريع واسع بالفعل، لكنه ليس بالطريق المريح. والشراء الذي يقوم به جامع الكتب لا يشترك إلّا بأقل القليل مع شراء طالب كتابًا مدرسيًا من مكتبة، أو شراء رجل عادي هدية لامرأته، أو شراء رجل أعمال كتابًا بقصد تزجية الوقت بانتظار القطار. إن عمليات الشراء التي أتذكرها أكثر من سواها هي تلك التي قمت بها في أثناء السفر، على نحو عرضي. الملْكية والتملك ينتميان إلى عالم التكتيك. والجامعون أناس ذوو غريزة تكتيكية؛ تعلّمهم تجاربهم أنهم حين يبلغون مدينة غريبة، فإن أصغر دكّان للأنتيكات يمكن أن يكون حصنًا من الحصون، وأبعد مخزن للقرطاسية يمكن أن يكون موقعًا مهمًا. ويا لعدد المدن التي تكشّفت لي وأنا أسعى وراء الكتب!

لا تقوم عمليات الشراء الأهمّ على مقترحات البائع، فالقوائم تؤدي دورًا أكبر كثيرًا. ومع أن الشاري قد يكون على علم تام بالكتاب الذي طلبه من قائمة، فإن النسخة المفردة تبقى مفاجأة على الدوام، كما يبقى الطلب ضربًا من المغامرة. وثمة خيبات فاجعة، لكن هنالك أيضًا مكتشفات سعيدة. وأذكر، مثلًا، أنني طلبت مرة كتابًا فيه رسوم توضيحية ملوّنة لمجموعتي القديمة من كتب الأطفال لمجرد احتوائه على حكايات خرافية لألبرت لودفيغ غريم، وكان قد صدر عن غريما، في تورنغن، وهي الدار التي صدر عنها أيضًا كتاب حكايات خرافية حقّقه ألبرت لودفيغ غريم نفسه. وكانت نسختي من هذا الكتاب، برسومها التوضيحية الستة عشر، المثال الوحيد الباقي من الأعمال الباكرة لرسّام الكتب الألماني العظيم ليزر الذي عاش في هامبورغ أواسط القرن الماضي. حسنٌ، لقد كانت ردّة فعلي حيال تطابق الأسماء صحيحة. وفي هذه الحالة أيضًا اكتشفت عمل ليزر، أعني رسومه في كتاب ألبرت لودفيغ غريم *Linas Marchenbuch*(٥)، وهو عمل بقي مجهولاً لكتّاب سيرته ويستحق إشارة مفصّلة تتعدّى إشارتي الأولية هذه.

ليس التحصّل على الكتب مسألة مال أو معرفة خبيرة فحسب. ولا يكفي هذان العاملان، ولو اجتمعا معًا، لإنشاء مكتبة فعلية، هذا الأمر المستغلق على الدوام والفريد في الوقت ذاته. وكلُّ من يشتري على أساس القوائم لا بد أن يكون لديه ذوق علاوةً على الصفات التي ذكرتها. ولا بد لتفاصيل، مثل التواريخ وأسماء الأماكن والقَطْع والمالكين السابقين والأغلفة وما شابه، أن تفضي له بشيء، لا بوصفها وقائع جافة معزولة، بل بوصفها كلًّا منسجمًا؛ وعليه أن يكون قادرًا على تبيّن ما إذا كان كتاب ما كتابًا له أم لا، من نوعية هذا الانسجام وقوّته. ويقتضي المزاد أن يتوفّر الجامع على مجموعة أخرى من الصفات. وعلى الكتاب نفسه أن يتحدّث إلى قارئ القائمة التي يَرِدُ فيها، وربما على مالكه السابق أن يتحدّث إلى قارئ القائمة إذا ما كان مصدر النسخة معروفًا. وعلى من يرغب في المشاركة

(٥) ألبرت لودفيغ غريم (١٧٨٦-١٨٧٢)، كاتب ألماني وجامع ومحقق للأساطير والقصص الخرافية، مثله مثل الأخوين غريم، جيكوب وفلهلم، اللذين لم يكن قريبًا لهما. أمّا الرسام ليزر، فهو يوهان بيتر ثيودور ليزر (١٨٠٣-١٨٧٠). (المترجم)

في مزاد أن يولي القدر ذاته من الاهتمام إلى الكتاب ومنافسيه، علاوةً على تمالك أعصابه كي لا ينساق بعيدًا في المنافسة؛ ذلك أنه كثيرًا ما يقع لأحد ما أن يَعْلَق عند سعر مرتفع بسبب دأبه على رفع السعر، بغية إثبات الذات أكثر منه لنيل الكتاب. ومن جهة أخرى، فإن واحدة من أجمل ذكريات جامع الكتب هي تلك اللحظة التي ينقذ فيها كتابًا لم يسبق أن خطر له ببال، فما بالك أن يكون قد رغب فيه، لأنه وجده وحيدًا مهجورًا في السوق، واشتراه كي يهبه حريته، على نحو ما يشتري الأمير جارية جميلة في **ألف ليلة وليلة**. وكما ترون، فإن الحرية الحقّة لجميع الكتب هي، بالنسبة إلى جامع الكتب، في مكان ما على رفوف مكتبته.

لا يزال كتاب بلزاك *Peau de chagrin* [**الجلد المسحور**] يبرز، إلى هذا اليوم، من بين صفوف طويلة من الكتب الفرنسية في مكتبتي كتذكرة بتجربتي الأشدّ إثارة في مزاد. كان ذلك في سنة ١٩١٥ في مزاد من مزادات Rümann أقامه إميل هيرش، وهو واحد من أعظم خبراء الكتب والباعة المميزين. كانت الطبعة المعنية قد صدرت في سنة ١٨٣٨ في باريس، لدى Place de la Bourse، وإذ ألتقط نسختي، لا أرى رقمها في مجموعة Rümann فحسب، بل حتى علامة المكتبة التي اشتراها منها مالكها الأول قبل نحو تسعين عامًا بسعر يكافئ واحدًا على تسعين من سعرها الحالي .Papeterie I» «Flanneau. كان ذلك عصرًا جميلًا يمكن فيه شراء مثل هذه النسخ الفاخرة من عند بائع قرطاسية! أمّا النقوش المعدنية على هذا الكتاب، فمن تصميم فنان فرنسي شهير ومن تنفيذ نقّاشين بارزين. لكني سأخبركم كيف حصلت على هذا الكتاب. كنتُ قد مضيتُ إلى إميل هيرش كي أعاين مسبقًا أربعين أو خمسين كتابًا واستكشفها؛ وأثار لدي ذلك الكتاب على وجه التحديد رغبة مشبوبة في أن أمتلكه إلى الأبد. وأتى يوم المزاد. وشاء الحظ أن تسبق هذه النسخة من **الجلد المسحور** في وقائع المزاد مجموعة كاملة من رسومها التوضيحية المطبوعة على نحو مستقل على ورق هندي. جلس المزايدون إلى منضدة طويلة، وكان قبالتي قطْريًا الرجل الذي تركزت عليه الأنظار كلّها في المزايدة الأولى، الجامع الشهير البارون فون سيمولين من ميونيخ. كان عظيم الاهتمام بهذه المجموعة من الرسوم، لكن كان ثمة مزايدون راحوا ينافسونه عليها. باختصار، كان هناك تنافس محتدم أفضى إلى أعلى مزايدة في المزاد كلّه، فاقت الثلاثة آلاف مارك بكثير. ولم يكن أحد يتوقع مثل هذا الرقم، وخيّمت الإثارة على جميع الحاضرين. أمّا إميل هيرش، فلم يبدِ اهتمامًا، وانتقل إلى البند اللاحق من دون أن ينتبه أحد، بغية كسب الوقت ربما، أو لاعتبار ما آخر. وحين أُعلن السعر، أعلنتُ سعرًا أعلى قليلًا وقلبي يخفق بسرعة لعلمي التام أنني عاجز عن منافسة أيّ من أولئك الجامعين الكبار. وتابع هيرش كالمعتاد -«هل من مزايد؟»- لكنه لم يُثر اهتمامهم، فما كان منه إلّا أن طرق بمطرقته ثلاث مرات، بدا أن أبدية كاملة تفصل واحدتها عن تاليتها، ثم أكمل مضيفًا الرسوم المترتبة للبائع. كان المبلغ لا يزال كبيرًا بالنسبة إلى طالب مثلي. ولن أحكي عمّا حدث في الصباح التالي في محل الرَّهن، وأفضّل أن أحكي عن حادثة أخرى عليَّ أن أدعوها «عكس المزاد»، وقعت السنة الفائتة في مزاد في برلين.

كانت الكتب المعروضة شتّى من حيث نوعيتها وموضوعاتها، ولم يكن جديرًا بالاهتمام بينها سوى عدد من الأعمال النادرة حول الإيمان بالخوارق والفلسفة الطبيعية. وزايدتُ على بعضها، لكنني كنت ألحظ في كل مرة سيدًا في الصف الأول بدا أنه لا يفعل سوى انتظار مزايداتي كي يزيد عليها، وبدا جاهزًا لأن يطيح كل عرض أقدمه. وبعد أن تكرر ذلك مرّات عدّة، تخلّيت عن كل أمل في الحصول على الكتاب الذي كنت مهتمًا به أشدّ الاهتمام في ذلك اليوم. وكان ذلك هو الكتاب النادر *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers* [**شذرات فيزيائي شاب منشورة بعد وفاته**] الذي نشره يوهان فيلهلم ريتر(٦) في جزأين في هيدلبرغ سنة ١٨١٠. ولم تُعَدْ طباعة هذا الكتاب قطّ، لكني لطالما اعتبرت مقدمته أهمّ قطعة في النثر الشخصي طلعت بها الرومانتيكية الألمانية؛ تلك المقدمة التي يحكي فيها المؤلّف - المحقق قصة حياته في هيئة نعي لصديق مُفْتَرَض لا نعرف له اسمًا، لكنه متطابق معه كل التطابق. وما إن ذُكِرَ هذا البند من بنود المزاد حتى خطر لي خاطر؛ خاطر بسيط بما يكفي: ما دامت مزايدتي ستودي بالكتاب إلى الرجل الآخر من كلّ بدّ، عليّ ألّا أزايد مطلقًا. وتمالكت نفسي ولزمت الصمت. وحدث ما كنت آمل أن يحدث: لم يكترث بالكتاب أحد أو يزايد عليه، ووُضِعَ جانبًا. ورأيت من الحكمة أن أمرِّر أيامًا عدّة، وحين رجعت بعد أسبوع، وجدت الكتاب في قسم الكتب المستعملة، وأُفدتُ في حصولي عليه من عدم الاكتراث به.

يا للذكريات التي تتزاحم عليك ما إن تدنو من جبال الصناديق كي تُخرِج منها الكتب إلى ضوء النهار، أو الليل، بالأحرى! ما من شيء يُبرز فتنة «الفلفشة» بالوضوح الذي تبرزها فيه صعوبة وقف هذا الفعل. كنت قد بدأت ظهرًا، وحَلَّ منتصف الليل قبل أن أبلغ الصناديق الأخيرة. ها أنا أضع يديّ الآن على كتابين مغلّفين بغلافين باهتين ليس مكانهما صندوق كتب، إذا أردنا الدقة: ألبوما صور ملصقة كانت أمي قد ألصقتها وهي بعدُ طفلة ثم ورثتُهما. وكانا بذرة مجموعة من كتب الأطفال التي لا تزال تنمو باطراد إلى اليوم، وإن لم يكن هذا النمو في حديقتي. ما من مكتبة حيّة إلا وتؤوي عددًا من المخلوقات الشبيهة بالكتب من مناطق متاخمة. قد تكون ألبومات صور ملصقة أو ألبومات عائلية، أو أوتوغرافات أو ملفات تحوي كراسات، أو نصوصًا دينية؛ كما يتعلّق بعض البشر بالبيانات والنشرات، في حين يتعلّق آخرون بنسخ مكتوبة باليد أو مطبوعة على الآلة الكاتبة من كتب يتعذّر الحصول عليها؛ ولا شكّ أن الدوريات يمكن أن تشكّل الحواف الموشورية لمكتبة من المكتبات. لكنّا إذا ما عدنا إلى ذينك الألبومين، فإن الوراثة هي، فعليًا، أَسْلَم طريقة للحصول على مجموعة منها؛ ذلك أن موقف الجامع حيال مقتنياته ينبع من الشعور بالمسؤولية الذي لدى المالك حيال ممتلكاته. وكذلك هو، في أرفع معانيه، موقف الوارث، وتبقى السمة الأبرز التي تميّز مجموعة هي قابليتها لأن تُنْقَل. ويجب أن تعلموا أنني حين أقول هذا أدرك تمامًا أن مناقشتي الجوّ الذهني المحيط بعملية الجمع سوف تؤكّد

(٦) يوهان فيلهلم ريتر (١٧٧٦-١٨١٠) كيميائي وفيزيائي ألماني. ولد في هاينو بسيليزيا في بولندا. يعود إليه الفضل في مجال الكيمياء الكهربية واكتشاف الأشعة فوق البنفسجية والقضيب الجاف للبطارية الكهربائية. توفي صغيرًا في ميونيخ، ويبدو أن السبب هو أنه كان يستعمل جسده للتجارب الكهربية. (المترجم)

لكثير منكم قناعتهم بأن هذا الهوى قد تقادم، كما ستؤكّد لهم ما لديهم من عدم الثقة بصنف الجامعين. ولا شيء أبعد عن ذهني من هزّ قناعتكم تلك أو عدم ثقتكم هذه. لكن هنالك شيئًا تجب ملاحظته وهو أن ظاهرة الجمع تفقد معناها حين تفقد مالكها الشخصي. ومع أن المجموعات العامة قد تكون محلّ قبول اجتماعي أكبر وفائدة أكاديمية أوفر قياسًا بالمجموعات الخاصة، فإن الأشياء لا تنال ما تستحقه إلّا في الأخيرة. وأنا أعلم أن زمن الصنف الذي أناقشه هنا وأعرضه أمامكم بحكم عملي هو زمن ينفد بعض الشيء. وكما أن بومة منيرفا لا تبدأ طيرانها إلّا في الغسق كما يقول هيغل، كذلك لا يمكن الإحاطة بالجامع إلّا عند انقراضه.

ها أنذا عند الصندوق الأخير الذي أُفرِغَ نصفه، وقد تجاوز الوقت منتصف الليل. ثمة أفكار أخرى تملأني غير التي تحدثت عنها. ليست أفكارًا، بل صور وذكريات. ذكريات مدن وجدت فيها أشياء كثيرة: ريغا، نابولي، ميونيخ، غدانسك، موسكو، فلورنسة، بازل، باريس؛ ذكريات حجرات روزنتال الفخمة في ميونيخ؛ ذكريات ستوكتُرم غدانسك؛ ذكريات قبو الكتب الرطب لسَسِنْغَتْ في شمال برلين؛ ذكريات الحجرات التي آوت هذه الكتب، جحري وأنا طالب في ميونيخ، حجرتي في برن، عزلتي في إيسلتوالد على بحيرة برينز، وأخيرًا حجرة صباي، الموضع السابق لأربعة أو خمسة آلاف فقط من بين آلاف الكتب الكثيرة المكومة من حولي. بُورِكَ الجامع، بُورِكَ سيد الرفاه وتزجية الوقت! السيد الذي لم نتوقع من أحد أقلّ ممّا توقعنا منه، وليس لدى أحد إحساس يفوق إحساسه أكبر بالرفاه إذ يقدر أن يواصل وجوده المرذول في قناع «عثّة الكتب» الذي رسمه سبيتزويغ؛ ذلك أن في داخله أرواحًا، أو جنًّا صغارًا على الأقل، رأوا أن التملّك بالنسبة إلى جامع – أعني جامعًا حقيقيًا، جامعًا كما يجب أن يكون الجامع– هو العلاقة الصميمية التي يمكن المرء أن يقيمها مع الأشياء. ولا يعني ذلك أنها تغدو حيّة فيه، بل تعني أنه هو الذي يحيا فيها. وهذا ما دفعني إلى أن أقيم أمامكم واحدًا من مساكنه بأحجار بناء هي الكتب، وها هو يمضي كي يختفي داخل ذلك المسكن الذي لا يليق به سواه.

صدر حديثًا

محمد بن سباع

تحولات الفينومنولوجيا المعاصرة

مرلو-بونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر

يمكننا اعتبار هذا الكتاب مساهمة مهمة في تعريف الفينومنولوجيا في العالم العربي. وهو، علاوة على هذه المساهمة الضرورية، يرصد التحولات التي طرأت على هذا الحقل من المعرفة، ويحاول، من خلال نقد مبادئ الفينومنولوجيا التقليدية، إعادة تعريفها مجددًا بطريقة تأويلية. ولهذه الغاية سعى المؤلف إلى دراسة الوجود والوعي والإدراك والحرية والجسد والفن، واللغة في علاقتها بالفكر، واللسان في علاقته بالكلام، وغير ذلك من الموضوعات لينشئ مدماكًا جديدًا في هذا الميدان الذي ارتبط بإدموند هوسرل تقليديًا. والمعروف أن هوسرل أكبّ على البحث عن الأساس الأول الذي قامت عليه المعارف في الفكر الغربي، وعن ماهية الظواهر، بينما استغرق هايدغر في البحث عن معنى الكينونة بعدما رفض الجانب الميتافيزيقي في فينومنولوجيا هوسرل؛ وهكذا ظهر الفصل التقليدي بين المعرفة والوجود. وفي هذا الكتاب يصحح المؤلف غلطًا وقع فيه كثير من الباحثين حين جعلوا مرلو-بونتي تابعًا لسارتر، فأكد أن لمرلو-بونتي اتجاهًا فلسفيًا أكاديميًا خالصًا، خلافًا لسارتر الذي كان لكتاباته الأدبية أثر مهم في نشر أفكاره الفلسفية.

عبد الدائم السلامي*

المقدَّس مَعينًا لبلاغة الأدب

يروم هذا المقال النظر في طبيعة العلاقة بين النصّ المقدّس والنصّ الأدبي، وذلك بالوقوف على مدى استفادة كلٍّ منهما من مُنجَز الآخر. ولتحقيق ذلك، اعتمد المقارنة سبيلًا إلى كشف الدّيني في النصّ الأدبي والأدبي في النصّ المقدّس، وتخيّرَ الأشعار الأوروبية القديمة والحديثة متنًا للمبحث الأول، واعتمد القرآنَ الكريم ومدوّنة الحديث النبويّ فضاءً للمبحث الثاني. وخلص إلى إقرار أن اتصال النصّ المقدّس بالنصّ الأدبي ساهم في إغنائهما معًا، سواء على مستوى الدلالة أو على مستوى البناء الفني؛ إذ وجد الأدبي في الدّيني كونَه الأسطوري على حدّ عبارة نورثروب فراي، فاتسع حجم التخييل فيه، وتكثّفت رموزه، وحضر فيه صافي تجارب الغابرين، وشاعت البلاغة داخل نسيجه اللغوي، وهو ما جعله يرقى مراقي البيان والسّحر. ووجد الدّيني (الإسلامي) في الأدبي الوسيلة الطيّعة لنشر الدعوة المحمدية، وسبيلَه إلى تثبيتها في قلوب المؤمنين وحثّهم على مكارم الأخلاق، إضافة إلى أنه صار آلة مرنة تمكّن من صوغ الحكمة ويُسْر تبليغها عبر أنظمة قياس ظروف الحاضر بأحوال الماضي في كثير من الحجة والدليل، ومناسبة ذلك كله لطبيعة حاجات الواقع البشري.

«يوشك المقدّسُ أن يدخل في حالة توتُّر مع الخيال والرواية، مكمَنُ ذلك معيارية المقدّس ووصفية الخيال. فالمقدّس حكم قيمة معيارية غير حيادية، أمّا الخيال فحركة حرّة، مساحة مفتوحة على المُطلَق، ليس لها حدود ولا تخضع لقيود أو حتى قانون».

لؤي خليل[١]

---

* أستاذ الأدب الحديث، باحث في الجامعة التونسية.

(١) لؤي خليل، «المقدس والخيال الروائي،» **مجلة جامعة دمشق**، السنة ٢٤، العددان ١ و٢ (٢٠٠٨).

الإشكالية

تطرح طبيعة العلاقة القائمة بين الأدب والمقدّس مجموعة من الأسئلة التي تحتاج منّا إلى البحث لها عن إجابات ممكنة حتى نتبيّن حدودها وأشراط انعقادها. ومن تلك الأسئلة نذكر: ألا يُعدُّ تعاطي الأدب مع المقدّس سعيًا منه إلى أن ينتزع صفة التسامي ليتحلّى بها إبداعيًّا؟ وما طبيعة التحويلات التي يُنجزها المقدَّس على النص الأدبي؟ وما تأثير ذلك في الخطاب السردي؟ ومتى تخلّص الإبداع الأدبي من الروحانيات ومن طرح الأسئلة الميتافيزيقيّة؟

للإجابة عن مجمل هذه الأسئلة، وزّعنا عملنا في ثلاثة عناصر، سنحاول في أوّلها تحديد مفهوم المقدَّس في القواميس اللغوية والفقهية وفي الدراسات الفلسفية والاجتماعية، مع النظر في طبيعة علاقته بالأدب. وسنسعى في ثاني العناصر إلى تبيّن مظاهر حضور المقدّس في النص الأدبي الغربي، وفي العنصر الثالث سينعقد جهدنا حول تجلية حضور المقدّس في عيّنة من نصوصنا الروائية العربية.

في حدِّ المقدَّس

إن المفاهيم الممنوحة لمادة [ق، د، س] ومشتقاتها الصرفية في المعاجم اللغوية العربية تُفيد مجموعة من الدلالات، منها التنزيه والتعظيم والمباركة والتحريم والطهارة. وترتقي الطهارة، من بين هذه الدلالات، إلى محل الصفة بالنسبة إلى مجموعة من الموصوفات التي أوردها ابن منظور (ت ٧١١هـ) في **لسان العرب**؛ من ذلك أن الله مقدّس لأنه طاهر مُنزَّه عمّا لا يليق بألوهيته، حيث يقول «قدّس: التَّقْديس: تنزيه الله عز وجل. وفي التهذيب: القُدْسُ تنزيه الله تعالى، وهو المتَقَدَّس القُدُّوس المُقَدَّس. ويقال: القُدُّوس فَعُّول من القُدْس، وهو الطهارة»[٢]. ويُضيف: «والتَقْدِيس: التَّطْهِير والتَّبْريك»[٣]. وقد ورد في **تاج العروس** أن «الطهارة ضربان: جسمانية ونفسانية، وحُمل عليهما أكثر الآيات»[٤]. ومن ثم، يمكن توزيع أنواع الطهارة إلى صنفين: طهارة حسية، وتتمثّل في التخلّص من الأوساخ والأدناس، وأخرى معنوية تشمل القلب واللسان والعمل والسلوك. وقد حضّ الإسلام في تشريعاته على الطهارة الحسية بل اعتبرها صنوَ التوبة في قوله تعالى: ﴿**إن اللهَ يُحب التوابين ويُحبّ المتطهِّرين**﴾[٥]، كما حَفَزَ المؤمنين على التحلّي بطهارة الرّوح لأن من شأن ذلك أن يزيد من تراحمهم وتناصحهم ويُثبِّت لديهم مكارم الأخلاق. ولا تختلف القواميس الفقهية عن معاجم اللغة في تأكيد أن المقدّس هو الطاهر؛ إذ نقرأ في **القاموس الفقهي** أن «قدّس، قدسًا: طهر، وتبارك. قدّس الله فلانًا: طهّره، وبارك عليه. القدس: الطهر، والبركة. القدّوس: من أسماء الله تعالى. وهو الطاهر المنزه عن العيوب، والنقائض»[٦].

---

(٢) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، ٦ مج (القاهرة: دار المعارف ١٩٨١)، مادة [ق،د،س].

(٣) المصدر نفسه، المادة مادة [ق،د،س].

(٤) أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج [وآخرون]؛ راجعته لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء، التراث العربي؛ ١٦، ٤٠ ج (الكويت: حكومة الكويت، ١٩٦٥-٢٠٠١)، ج ٦، ص ٤٤٤.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٢٢.

(٦) سعدي أبو جيب، **القاموس الفقهي: لغة واصطلاحًا**، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٢٩٧.

إذا كانت المعاجم والقواميس اللغوية والفقهية العربية تؤكّد الربط بين المقدّس والطهارة ببعدَيْها المادي والرمزي، فإن المعاجم اللغوية والموسوعات الفلسفية الغربية تنزع جميعها إلى جعل المقدّس مُحيلًا إلى كلّ ما هو غير دنيوي وغير قابل للانتهاك، من ذلك أن معجم **ليتري** (Littré) يمنح المقدّس مجموعة من المدلولات، منها أنه «صفة لكلّ ما/ مَن له وظيفة غيبيّة وله وقار يَمنع انتهاكَ حرمته»(٧)، ويذهب معجم **لاروس الصغير** *(Le petit Larousse)* إلى القول إن «المقدّس صفة كلّ ما له صلة بالديني والسماوي. وشيء/ أو شخص مقدّس: هو الذي يسمو في صفاته على الإنسان ويحوز كلّ احترامه، وهو نقيض الدنيوي»(٨). ولا نعدم في هذيْن التعريفيْن تركيزهما على أمور ثلاثة في المقدّس: **أوّلها** تميّزه ببُعده الدّيني، **وثانيها** اتصافه بالسموّ، **وثالثها** تعارضه مع الدنيوي. وهو تعريف لا يبدو مختلفًا عمّا نجد للمقدّس في معجم **روبير** من مفاهيم، حيث يؤكّد أن «المقدّس ينتمي إلى مجال الممنوع والمحرّم، وهو محلّ إجلال من الآخرين. والمقدّس هو كلّ ما يتعارض مع الدنيوي. وشيء مقدّس: بمعنى ينتمي إلى الطقس الديني»(٩).

بالعودة إلى ما يقترح بعض المعاجم والموسوعات الفلسفية من حَدٍّ للمقدَّس، نتبيّن فيها نظرتين له متلازمتين، تسعى **الأولى** إلى حدِّه من جهة وظيفته التميزية، وتروم **الثانية** تعريفه من جهة طبيعته الإجرائية. ولئن وقف **المعجم الفلسفي** بمفهوم المقدّس عند «كلّ ما يتصل بالأمور الدّينية، فيبعث في النفس احترامًا ورهبة، ولا يجوز انتهاك حرمته»(١٠)، فإن **الموسوعة العالمية للفلسفة** ترى أن «المقدّس ينهض على فكرة أساسية هي الفصل، وهذا الفصل يقوم بين فضاءَيْن ليس لهما أيّ رمز يصدق في التعبير عنهما سوى المعبد (fanum)، وما جاور المعبد (profanum)»(١١). ولا يخفى في هذا الحدِّ، تركيزُه على كون المقدّس ينهض فضاءً فاصلًا بين منطقتين متضادتين في طبيعتِهما: واحدة سِمتها الطهارة والتحريم وأخرى سِمتها التدنيس والانتهاك.

يقارب دوركايم (ت ١٩١٧) المقدّسَ من زوايا نظر كثيرة تتبادل التأثّر والتأثير، نذكر منها علاقته بالمدنّس، وطبيعة الأشراط التي تحكم حضوره لدى الفرد ولدى الجماعة الاجتماعية، ثم اجتماعية نشوئه. وهي زوايا نظر حاول بها هذا الباحث تأطير موقفه من المقدّس الاجتماعي وكشف عمّا يلفّه من غموض مفهومي. وفي هذا الشأن يذهب إلى القول إنه إذا كان الشيء المقدّس هو بامتياز الشيء الممنوع الذي لا يمكن للمدنّس انتهاكه من دون عقاب، فإن هذا المنع لا يبلغ الدرجة التي تَحُول دون تواصلهما؛ ذلك أنه «لو امتنع المدنس عن الدخول في علاقات بالمقدّس، لانتفت فاعلية هذا الأخير، (...)، وفي الوقت نفسه، يمكن لهذين العنصرين (المقدّس والمدنّس) أن يتقاربا ويظلّ كل

---

(7) Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 5 vols. (Paris: L. Hachette, 1889), vol. 4, p.1794 .

(8) *Le Petit Larousse illustré en couleurs: 87000 articles, 5000 illustrations, 321 cartes, chronologie universelle* (Paris: Larousse, 2007), p. 908.

(9) *Le Robert*, Paris, Ed. JOUVE, 2004, p. 1004.

(١٠) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، تصدير إبراهيم مدكور (القاهرة: مجمع اللغة العربية، لجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية، ١٩٨٣)، ص ١٨٩.

(11) Roger Texier, “Sacré,” in: André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle* (Paris: Presses universitaires de France, 1998), vol. 2, p. 2291.

واحد منهما محافظًا على طبيعته الخاصة»(١٢)، وهو ما يجيز القول بأن الفصل بينهما لا يمنعهما أبدًا من التلازم والتزامن خلال تجلّيهما الاجتماعي، الأمر الذي يجعل علاقة المقدّس بالمدنّس كعلاقة وجه الورقة بقفاها، إذ لا يمكن أحدهما أن يوجد بمعزل عن الثاني، فإذا افترضنا وجود المقدّس فقط، فإنه سيفقد قداسته حتمًا، ومن هنا وجب الاحتراز من قول ميرسيا إلياد (ت ١٩٨٦) إنه «بالنسبة إلى الذين يتوفّرون على تجربة دينية، فإن الطبيعة بأكملها يمكن أن تظهر في شكل كون مقدّس. الكون بأكمله يمكن أن يكون تجليًا للمقدّس»(١٣)، وهو ما نراه لا يستوي مع طبيعة المقدّس ذاتها، ذلك أن قداسته إنما تُمنح له مقارنة بوجود المدنّس؛ إذ «لا توجد فجوة بين المقدّس والمدنّس، بل هما، على العكس من ذلك، متداخلان بحيث يمكن أن يحلّ أحدهما محلّ الآخر»(١٤) في ما يمكن أن نسمّيه لعبة تبادل الأدوار، حيث يستطيع الشيء ذاته أن ينتقل من نوع منهما إلى الآخر انتقالًا سلسًا من دون أن يضطر إلى تغيير طبيعته. فمن الطاهر يمكن أن يتخلّق النجس، ومن النّجس قد يتخلّق الطاهر أيضًا(١٥)، علمًا بأن دوركايم يؤكّد أن الطاهر والنجس ليسا صنفين منفصلين، بل هما نوعان من الجنس نفسه الذي يشتمل على الأشياء المقدّسة كلها. ولعل في الغموض الذي يلفّ المقدّس، والمتجلّي خاصة في كونه صفة تُطلَق على «الطاهر» كما تُطلَق على «النّجس»، وهو ما يمنحه «قداسته» ويحميها بهالة من الإجلال.

ولمّا ظلّ كل ما هو مقدّس لدى الفرد محتاجًا دومًا إلى مصادقة الجماعة عليه، ليستحق صفته عبر إخضاعه لسنَنِها القِيَمِية التي تُعيّن وظائف الأشياء وتنتظم السلوك الجماعي وتعيِّره، فإن المجموعة الاجتماعية تنهض، جرّاء ذلك، مؤسّسةً تحكم حركة المقدّس فيها بما يخدم أفق انتظارها من العيش المشترك، ويحافظ على كيانها الموحَّد، وتضمن للمقدَّس في الوقت نفسه استمراريته واستمرارية اشتغال أدواته المنتجة للرمز.

لا شك في أن هيمنة سلطة المجتمع على سلطة المقدّس هي التي تجعل حضوره خاضعًا لأحكام المنظومات التي تستنبته في أفكار الناس وسلوكهم؛ ذلك أن «الأشياء المقدّسة لا تعني فقط الكائنات الشخصية التي تُسمَّى الآلهة أو الأرواح، فالصخرة والنبع والحصاة وقطعة الخشب والمنزل، وبصورة عامّة، كلّ شيء، يمكن أن يكون مقدّسًا»(١٦)، وهو ما يعني أن القداسة في الفهم الدوركايمي لا توجد في طبيعة الأشياء، بل هي في النظرة الاجتماعية التي يسبغها الإنسان على تلك الأشياء، لأن «ما يمنح قداسة شيءٍ ما هو، كما بينّا، الشعور الجماعي الذي ينصبُّ عليه»(١٧).

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(13) Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Folio. Essais; 82 (Paris: Gallimard, 2009), p. 18.

(14) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, Quadrige (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), p. 592.

(١٥) تمثيلًا لأمر تبادل الأدوار بين المقدّس والمدنّس، سنهتدي برأي دوركايم الذي يؤكّد فيه أن المنع هو ما يفصل بين هذين العنصرين؛ فالعملية الجنسية مثلًا تنتقل من فضاء القداسة إلى فضاء التدنيس ثم تعود إلى فضاء القداسة من جديد من دون أن تغيّر من طبيعتها، وذلك لكونها من جهة أولى هي التي توحّد بين الرجل والمرأة، وبالتالي تزيل ما بينهما من منع وفصل ومن ثم تدخل فضاء المدنّس والنجس (وهو ما يوجب التطهّر منها: الاغتسال)، ولكنها من جهة ثانية هي التي تنتج في أغلب الأحوال كلّ ما هو طاهر، ونعني به إنجاب الأبناء، وبهذا تدخل حيّز المقدّس الاجتماعي.

(16) Durkheim, p. 51.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٩٠.

وظاهر ممّا تقدّم أن المعاجم اللغوية والمباحث الإنسانية ظلّت رهينة نظرتها إلى المقدّس في تضادّه مع المدنّس؛ فهي اكتفت برصد تجلّياته، سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة، وهو ما نراه يقف بالمقدّس عند عتباته من دون الإحاطة بتأثيراته كظاهرة بشرية وبفاعليته كتجربة تُعاش وتُحكى. ولئن وقفنا في أغلب تلك المقاربات على اختلاف الباحثين في أمر تحديد دلالاته اللغوية والاجتماعية والدّينية، فإن حجم هذه الاختلافات أدنى كثيرًا من حجم ائتلافها في الإنباءِ بكونه ظلَّ فيها مفهومًا ملتبسًا في حضوره وفي تخفّيه، متوفِّرًا على قدرة توصيف الشيء ونقيضه في الآن نفسه، وهو ما يجعل منه معنى في حال حراكٍ مستمرّ، وهذا ما يزيد من ضبابيّته وغموضه ويساهم في تنوّع حضوره داخل مجالات الفكر. وقد شجّعنا هذا التنوّع في حضور المقدّس على النظر في طبيعة علاقته بالإبداع الأدبي؛ إذ وجد الأدبي في المقدَّس معينًا للتخييل لا ينضب، بل إنه مثّل الباب الخلفي الذي يدلف منه الفكر إلى مؤسّسة المقدَّس ليُمعِن فيها سؤالَه إحاطةً بأسبابها وكشفًا لمستورها، وهو ما ساهم في تحرّر الكتابة الأدبية من وظيفة «الحامل الأمين» لظاهرة المقدَّس لتساهم بآلياتها الشكلية والدَّلالية في تأويل تلك الظاهرة وتقويم طبيعتها ووظائفها وظروف تجلّيها، بل وتفكيكها أحيانًا كثيرة، وذلك من جهة أن الأدب «ليس وسيطًا بين المقدّس وسؤال البحث فيه فقط، بل هو أيضًا الشكل الفكري الذي يحفظ الأثر النصيّ لحركة المقدّس حتى يتمكّن المتلقّي من تمثّلها وإعادة صوغها ذاتيًا»(١٨). إنه، إلى ذلك الفضاء الخاص الذي تهاجر إليه الأفكار التي تخالف المألوف العام بسبب ما تجد فيه من قدرة فنية تمنحها أهلية مناقشة المقدّس ومساءلته خارج أطره التقليدية، في غفلة ممّا يحميه من عناصر المنع والرهبة.

الأدب الغربي و«الكون الأسطوري» للمقدَّس

نطلق في هذا العنصر من السؤال التالي: هل ساهم النصّ الدّيني في التأسيس لظاهرة الأدب؟ وهو سؤال نراه حقيقًا بأن يضعنا في مواجهة مع علاقة الدّيني بالأدبي ومدى استفادة الأول من المنجز الحكائي في الأساطير والملاحم التي حفلت بها النصوص الميثيولوجية القديمة بداية من ألواح العهد السومري (٣٠٠٠ سنة ق. م.) وحتى التعاليم البوذية (٦٠٠ ق. م.)، إضافة إلى نصوص الكتب السماوية الثلاثة. ولا شك في أن هذا السؤال محيل إلى سؤال آخر، وصورتُه: ماذا يبقى من النصّ الأدبي لو حذفنا منه كلَّ مراجعه الدّينية المقدّسة؟

لا يمكن بأيّ حال من أحوال التعاطي النقدي مع النصوص الأدبية أن ننفي استفادة أغلبها ممّا يرشح به الخزين الأسطوري الدّيني من أنماط حَكْيٍ وفنون تخييل. وهي استفادة يبررها نزوع الأدب والدّين كلاهما، باعتبارهما فعاليتين تتبادلان التأثُّر بواقع الإنسان والتأثير فيه، إلى نشر الثابت من القِيم الإنسانية كالخير والعدل والحرية، ويُجلّيها اشتراكُهما معًا في توظيف الأسطورة لتحقيق ذاك النزوع. ومن ثم وجبت إضاءة دور الأدب في عضد منجزات الفكر من جهة كونه يمثّل فضاءً يستطيع أن يستوعب المقدّس في إطلاقيته، وسبيلًا إلى البحث فيه بحثًا حرًّا وذاتيًا، بل «لا بد من تأسيس تصوُّر للأدب

(18) Sara Danièle Bélanger-Michaud, “Cioran ou le mal de foi: Les Vestiges du sacré dans l’écriture,” dirigée par Terry Cochran (Thèse de Doctorat, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, Juin 2011).

يكون فيه طريقة لتسجيل تجليات المقدّس، وفضاءً لحراكه، ووسيلة للتساؤل حوله بعيدًا عن إكراه المؤسّساتيّة الدّينية، بل والنظر إليه معرفةً تحيط بحضور المقدّس من زاوية إبداعية»[19].

لا ريب في أن ما يمكن أن يُميّز تلك المعرفة هو «أدبيتها»، الأمر الذي يعني أنها ليست إلّا تمثُّلًا ذاتيًّا للواقع الإنساني يخضع لطبيعة رؤية المبدع له، وما يحكمها من تصوّرات خاصة عمّا فيه من مقدَّسات؛ إذ «ليس الأدب وسيطًا بين المقدّس وسؤال البحث فيه فقط، بل هو أيضًا الشكل الفكري الذي يحفظ الأثر النصّي لحركة المقدّس حتى يتمكن المتلقي من تمثّلها وإعادة صوغها ذاتيًا».[20] ولعلّ في هذا ما يجعل الأدب مسرحًا لحركة المقدس وهو يخترق مجالات المعيش البشري، منتظِمًا إيقاعاتِها، وملوّنًا فيها رغائب الإنسان في أن يوجد في الكون وجودًا مريحًا خاليًا من القلق الفكري. وتحقيقًا لبعض تلك الرغائب، وجدت الإبداعات الأدبيّة في النصوص الدّينية، في جلّ الحضارات تقريبًا، سبيلَها إلى مراودة آفاق التخييل السردي، من دون إكراهات المكان أو الزمان، عبر ما في تلك النصوص من عوالم الغرابة والتعجيب التي ظلّت على امتداد حقب طويلة موجَّهةً لخدمة قضايا العقيدة واللاهوت، فحوّلها الأدب إلى تقنيات فنيّة مشبعة بكلّ ما يدخل في حقل اللامعقول بوصفه يمكّن الكاتب من توظيف كل هيئات أو أحداث غامضة مستغلقة على معناها وموغلة في فضاء الأسطورة. وهل الأسطورة، وهي تدخل النصّ الأدبي وتستشري فيه بمنظومتها الرمزية، إلّا تحقيق لتلك الطاقات الإيحائية بما يُغني التخييلَ الأدبيَّ ويُصفّي أمواهه الجمالية؟

في هذا الشأن، انتبه الأدباء والنقّاد إلى ثراء المدوّنات النصية الدينية بعناصر التخييل المشكِّلة للملاحم فيها، فعادوا إليها يبحثون عن رَواءٍ دافق لكتاباتهم عبر قراءتها قراءةً لا تحفل بالعقائدي فحسب، وإنما تحتفي بها أيضًا بوصفها معينًا تمتح منه بلاغتها الفنية. وتُعدُّ محاولة نورثروب فراي (N. Frye) (١٩١٢-١٩٩١) المتعلّقة بقراءة التوراة قراءة أدبيّة من أجرأ المحاولات البحثيّة المتّصلة بالكتاب المقدّس من جهة سعيها إلى التركيز على مكوّنات النصّ الدّيني الفنية بعيدًا عن كلّ فهم لاهوتي له. وفي رأينا أن هذه القراءة تدخل في إطار مشروع فكري وُسِم بالحداثة ورفع لواءَه منذ بدايات القرن العشرين بعضُ الكتّاب والباحثين الغربيين، وخاصة في فرنسا، وعمدوا من ورائه إلى تخليص المقدَّس من المفاهيم التقليدية الشائعة، خاصة ما كان منتميًا منها إلى الدراسات اللاهوتية، وتقديم بدائل له مفهومية جديدة تتجاوز فيه ارتباطه الوثيق بالإلهي في سمّوه وتعاليه لتؤسّس له بنيانًا دلاليًّا لا يقوم على ما يتجاوز الخبرة المعرفية الإنسانية، بل يتمثّل واقعَ الإنسان في قوّته وفي ضعفه، وفي وحدته وكذا في وجوده العام المشترَك.

تذهب قراءة فراي في أمر علاقة الأدب بالمقدَّس إلى الإقرار بأن الكتاب المقدّس مثّل خزينًا ثرًّا من الصور والاستعارات التي غرف منه أغلب النتاجات الأدبية الغربية ماءَها الفني، حيث نلفيه في كتابه *Le Grand Code. La Bible et la littérature* يصرُّ على أن تلك الاستعارات التي تحفل بها التوراة لا تزال فاعلة في المنجز الأدبي الغربي حتى اليوم، ويسمّي فراي مجمل تلك الصور الأدبية

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

«**الكون الأسطوري**» بالقول إنه «أمكن لعناصر الكتاب المقدّس أن تكوّن إطارًا تخييليًّا، وهو ما سمّيته هنا الكون الأسطوري، اشتغل ضمنه الأدب الغربي منذ القرن الثامن عشر وحتى واليوم»[٢١]. ولمّا كان فراي يرى في الأسفار الخمسة المكوّنة لمدوّنة التوراة النصية وحدةً أدبيّة ذات اتساق فني داخلي خاص، اعتبر أن نموذج الكتاب المقدس ليس مجرد وسيلة للقراءة، بل وسيلة للكتابة أيضًا، وهو أمر أكّده بقوله: «إن النموذج التوراتي شكل من أشكال البلاغة، ويمكن المرء دراسته مثل أي شكل آخر من الأشكال البلاغية»[٢٢].

وبالنظر إلى كون النص التوراتي يتوفّر على بنية متماثلة العناصر، تتعاضد فيها الاستعارات مع حشود الصور التخييلية والمحسوسة لتنهض دليلًا على طابعه الأدبي وعلى كونه ذاتي المرجع، عمد هذا الباحث إلى جرد تلك الاستعارات والصّور وتبويبها في شكل جداول، منها ما هو متعلّق بأنواع الاستعمالات اللغوية، ومنها ما هو خاص بالصور الفنية، إضافة إلى ما كان منها متصلًا بالرسوم التوضيحية. وعلى هديٍ من تلك الجداول، خلص إلى الإقرار بوجود نوع من التماسك الأدبي داخل هذا النص لم تنتبه إليه الدراسات التاريخية، حيث لاحظ أن «هناك مدوّنة من الصور الحسية (المدينة، النهر، الجبل، الشجرة، الزيت، العين، إلخ...) التي تتكرّر في كثير من الأحيان داخل الكتاب المقدّس، وهذا ما يشير بوضوح إلى أن فيه نمطًا من التصوّر الموحّد عن الأشياء»[٢٣]. وبعد أن حدّد فراي البُنى الأسطورية في الكتاب المقدّس، وهي البنى السردية التي تتوفّر على حبكة (ويسمّيها **ميتوس**) ولها متوالية لفظية معلومة، بحث عن مظاهر حضورها في النصوص الأدبية الغربية بقديمها وحديثها، مثل أعمال كلّ من فيرجيل وأوفيد ودانتي ود. هـ. لورنس ووليم بتلر ييتس، وكشف في بعض مؤلّفات هؤلاء الكتّاب عن حضور كثيف لأساطير لها اتصال بأخرى واردة في الكتاب المقدّس، لا بل تُحاكيها مضمونًا وأساليب لغوية. وفي رأي فراي أن من أسباب عودة الكتّاب إلى الأساطير والملاحم المذكورة في الكتاب المقدّس والاشتغال عليها واستيعابها في نصوصهم هو وعيهم بقيمة تلك الأساطير التي تكوّن في مجملها إرثًا ثقافيًّا إنسانيًّا ساهم في توطين حركة المجتمعات في تربتها الحضارية؛ ذلك أن «الأساطير المتجذّرة في مجتمع معيّن تعمل على نقل إرث من الإشارات اللفظية والتجارب المشتركة السابقة، وبهذه الكيفية تساهم في خلق التاريخ الثقافي لذلك المجتمع»[٢٤]. ولا شك في أن خلق التاريخ الثقافي للمجتمعات يمثّل بعضًا من الوظيفة الأيديولوجية للأساطير باعتبارها تكوّن نظامًا موحّدًا من التصوّرات التي تُبنى عن الكون يتمثّله الإنسان في صناعة علاقاته مع مجموعته البشرية، ويحتكم إليه في كثير من نشاطه الأخلاقي والقِيَمي، وهو ما يجوز معه القول إن «الوظيفة الحقيقية للأسطورة هي رسم محيط حول المجتمع البشري والنظر إليه من الداخل، وليس التكفّل بالتحقيق في عمليات الطبيعة... الأساطير ليست ردًّا مباشرًا على البيئة الطبيعية؛ هي جزء من الطبقة التخييليّة العازلة

(21) Northrop Frye, *Le Grand code*, trad. de l'anglais par Catherine Malamoud ; préf. de Tzvetan Todorov, Poétique (Paris: Seuil, 1984), p. 23.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

التي تفصل بيننا وبين تلك البيئة»[٢٥]، وذلك من جهة كون تلك الأساطير تمثّل أسلوبًا في التفكير ابتدعه الإنسان لتفسير ثقل الظواهر التي تنصبّ عليه، وقد يرقى، في بعض دلالاته الفكرية، مرقى الأنموذج التفسيري الذي يلخّص تجارب السابقين.

مهما تنوّعت زوايا نظر الباحثين في تأصيل الفكر الأسطوري، و«سواء انطلقوا من الفرد واعتبروا الأساطير تجلّيات لعوالم النفس والفكر أو للنماذج الأولى الأصلية، أو انطلقوا من المجتمع فنظروا إليها بصفتها قصصًا فيها سرد لواقعة يعتقد أصحابها أنها حقيقية ويحيونها من خلال الممارسات الطقوسية، أو باعتبارها أنظمة من الصُّور نجد فيها النزعات الدفينة التي تتجاذب شعبًا من الشعوب فتُمثّل نداءً أو دعوة إلى الفعل، وهو ما يصدق أساسًا على الأساطير السياسية، أو انطلقوا من موقع آخر فنظروا إليها نظرة تنزِّلها ضمن ظواهر الوعي البشري عامة، أي ضمن الكلّيات البشرية وما يُسمّى الوعي الأسطوري أو الفكر الأسطوري، فجميعهم يُنزّل الأساطير منزلة فكرية مرموقة لا تقلّ عن سائر أشكال التفكير بواسطة المفاهيم المجرَّدة أو عن سائر الأشكال الرمزية»[٢٦].

لعل من أهم ما وقف عليه فراي في قراءته لعلاقة المقدّس بالأدب هو أن المقدّس الدّيني، في جانبه التخييلي، يعيش حركة دائبة من التحوّلات، إذ هو لا يستقر على مضمون حكائي واحد، بل يطوِّر فيه باستمرار بما يلبّي حاجات الواقع البشري في تعدُّده وتعدُّد وقائعه، الأمر الذي أطلق عليه كلود ليفي شتراوس (١٩٠٨-٢٠٠٩)، فيما كان يدرس مسيرة الأساطير ضمن سياقات الفكر البشري، لفظة «الترقيع» (Le Bricolage)، وذكر في هذا الشأن أن «الفكر الأسطوري يتوفّر على ثروة من الصور المتراكمة جرّاء مشاهدة العالَم الطبيعي بما فيه من حيوانات، ونباتات، وبيئاتها، وسماتها المميّزة، ووظائفها في إطار ثقافة معيّنة. ويجمع هذا الفكر تلك الصور كلها لبناء معنى جديد، تمامًا مثلما يفعل الحرفي الماهر عندما يتكفّل بمهمة معيّنة، حيث يتخيّر لها من المواد أنسبها ليعطيها معنى مخالفًا للمعاني الأولى التي كانت لتلك المواد»[٢٧]؛ ذلك أن الفكر الأسطوري، وهو يعيش تلك التحوّلات، تتفتّت فيه محمولاته السرديّة، تاركة أثرها في شكل رُقَع متناثرة تسجّلها الثقافات الإنسانية في سجلاتها التاريخية. ويتدخّل الأدب، على رأي فراي، ليكون المرآة التي تعكس آثار تحوّلات المقدس وهي تتماسك بعضها مع بعض لتعيد التشكّل في أُهُب حكائية أسطورية جديدة، وهو ما يسمح لذاك الفكر بإعادة بناء صروحه عبر ترقيع أنقاض خطاباته القديمة. ومن ثم، يجوز القول بأن الأدب مثّل، ويمثّل، الفضاء الخاص الذي تهاجر إليه الأفكار المخالفة للمألوف العام، وهذا أمر يمنح الكتابة الأدبية أهلية احتضان الأفكار التي تناقش المقدّس، وذلك من أجل استنبات معنى أصيل للوجود البشري في إطار مواجهة بين الوعي الذاتي بالعالَم والوعي المجموعي المنجَز له في التاريخ. وإذا كان هذا شأن علاقة الأدب الغربي بالنص المقدّس، فما هي مظاهر تأثّر النص الإبداعي العربي بنصه الدّيني ممثَّلًا بالقرآن ومدوّنة الحديث النبوي؟

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٦) محمد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي؛ تونس: دار محمد علي الحامي، ١٩٩٤)، ص ٦١.

(27) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 27.

رواية تحتفي بمقدّساتها

لا يمكن بأي حال من أحوال التعاطي النقدي مع النصوص الأدبية العربية أن ننفي استفادة أغلبها ممّا يرشح به الخزين الأسطوري الدّيني من أنماط حَكْي وفنون تخييل. وهي استفادة يبرِّرها نزوع الأدب والدّين كليهما، باعتبارهما فعاليتين تتبادلان التأثُّر بواقع الإنسان والتأثير فيه، إلى نشر الثابت من القيم الإنسانية كالخير والعدل والحرية، ويجلّيها اشتراكهما معًا في توظيف الأسطورة لتحقيق ذاك النزوع. وبناء عليه، وجبت إضاءة دور الأدب في عضد منجزات الفكر من جهة كونه يمثل فضاء يستطيع أن يستوعب المقدّس في إطلاقيته، وسبيلًا إلى البحث فيه بحثًا حرًّا وذاتيًا، بل «لا بدّ من تأسيس تصوُّر للأدب يكون فيه طريقة لتسجيل تجليات المقدّس، وفضاءً لحراكه، ووسيلةً للتساؤل حوله بعيدًا عن إكراه المؤسّساتية الدّينية، بل والنظر إليه معرفةً تحيط بحضور المقدّس من زاوية إبداعية»(٢٨).

اخترنا رواية **آخر الرعية**(٢٩)، لأبي بكر العيّادي(٣٠)، عيّنة نتعرّف فيها إلى مظاهر حضور قداسة الحاكم في الرواية العربية الحديثة، وذلك من جهة كونها فضاء سرديًا يكشف فيه الروائي عن نمط من أنماط علاقة حاكم عربي بمحكوميه، وما يتّكئ عليه من آليات دينية مثّلت سبيلَه إلى الترحُّل من حال المواطن إلى حال الزعيم المقدَّس. وهي رواية لا تُخفي نزوعها إلى تعرية المسكوت عنه سياسيًا في واقعنا العربي والسخرية منه، وخاصة ما اتصل منه بطرائق تصنيع الزعماء وإضفاء القداسة على شخوصهم، عبر مسار دقيق ينهض على قاعدة استثمار النص الدّيني وتضمين بعض آياته بهدف نزع ملامح التنجيس من أحوال الحاكم وصبغها بألوان التقديس.

نجد في رواية **آخر الرعية** صدى ما ذهب إليه دوركايم من أن المقدّس لدى الفرد يحتاج دومًا إلى مصادقة الجماعة عليه ليستحق صفته، إذ ظل بطل الرواية «**الكبير**» يحاكي سيرة أشهر رموز الساسة من العرب المسلمين، من مثل الحجّاج بن يوسف وصلاح الدّين الأيوبي وغيرهما، وبه نزوع إلى تمثّل سلطة المقدّس للحفاظ على سلطانه، ويحرّك كلّ أعوانه ويجبرهم على تحمّل مخاطر رحلته التقديسية ومشاقّها، وذلك باعتبار أن «من أكبر مخاطر مهنة الملك فقدان كرسيّ الحكم أو فقدان الحياة، فيكون على الأمير أن يتجشّم هذه المخاطر حتى يُحكِم الاستيلاء على منصبه ويستحقّه، وبالتالي يتنعّم بشرف السيادة وملذّاتها»(٣١). وقد جاهد بعض الرعية في سبيل إنجاز هذه الرحلة،

---

(28) Bélanger-Michaud, p. 13.

(٢٩) أبو بكر العيادي، **آخر الرعية**، الكلمة الحرّة (باريس: دار لارماتان، ٢٠٠١).

(٣٠) كاتب تونسي من مواليد سنة ١٩٤٩ في جندوبة. يقيم في باريس منذ سنة ١٩٨٨. زاول تعليمه في مسقط رأسه ثم في معهد ابن شرف بالعاصمة. أحرز شهادة ختم الدروس الترشيحية سنة ١٩٦٧، وعمل في التدريس والصحافة الثقافية والإنتاج الإذاعي. كتب القصة والرواية والمقال والدراسة والترجمة والمسلسل الإذاعي وأدب الطفل، ووضع بالفرنسية قصصًا مستوحاة من التراث العربي القديم والتراث الشعبي التونسي. من مؤلّفاته الروائية: **لابس الليل** (تونس، ٢٠٠٠)؛ **مسارب التيه** (تونس، ٢٠٠١)؛ **آخر الرعية** (باريس، ٢٠٠٢)؛ **الرجل العاري** (تونس، ٢٠٠٩)؛ **زمن الدنّوس** (تونس، ٢٠١١). ومن مجموعاته القصصيّة نذكر: **دهاليز الزمن الممتد** (تونس، ١٩٨٦)؛ **حكايات آخر الليل** (تونس، ١٩٩٢)؛ **الضفة الأخرى** (القاهرة، ٢٠٠١)؛ **حقائب الترحال** (تونس، ٢٠٠٩).

(٣١) بنسالم حمّيش، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ص ١٠٧.

وتجشّم عناءها، وأصاب منها منافع وامتيازات، وهلك دونها آخرون كُثر، في حين اكتفى **الكبير** من مراحل تلك الرحلة بتملّي انتقاله فيها بسلاسة من حال إلى أخرى ومن صفة إلى غيرها، والمطالبة بحقّه في الاستزادة من خيراتها الرمزية في عطش لا يعرف الارتواء إلى السلطة. ولإظهار أثر تلك الترميزات المقدَّسة في تنويع المغامرة الروائية والانفتاح بها على مدوّنة تراثها الدّيني، لاذت **آخر الرعية** بمجموعة من التقنيات الفنية التي مثّلت سبيل بطلها (الكبير) إلى الترحّل من فضائه الدنيوي إلى فضاء القداسة، ومنها التضمين والمحاكاة.

انفتحت رواية **آخر الرعية** على مدوّنات تراثية كثيرة، دينية وتاريخية وأدبية، ودخلت معها في جدل فني ومضموني نهض في أغلبه على محاكاة تلك النصوص في أسلوبها ولغتها وشخصياتها بأسمائها وملامحها وسيرتها، وهو ما مثّل خلفية ثقافية لبطلها **الكبير**، حيث راح يتمثّل تفصيلاتها بالاستشهاد والتضمين في رحلة كينونته البسيطة والعادية إلى مرتبة عظماء التاريخ. وقد لاذ في ذلك ببوّابة شرف الاسم؛ إذ نوّع فيه بالتدرّج صعودًا في «التجلّة والجاه»[٣٢] من «**عسكري**» إلى «**القائد المفدّى**»[٣٣] إلى «**الكبير**» فإلى «**الكبير الأعظم**»[٣٤] ثم إلى «**أمير المؤمنين**»[٣٥]. ولأن الانتقال في الاسم يصاحبه عادة انتقال في المكانة الاجتماعية، فقد أفضى هذا الانتقال إلى حيازة الكبير صفة العصمة الاجتماعية والسياسية في الرأي والفعل، دثّرتها جلابيب الطهارة ومنعت عنها الاتصاف بالخطأ، وصار بها الكبير «**شيخ التقاة**» و«**رئيسنا وسيّدنا ومولانا**» و«**سلطاننا المفدّى وملكنا الوحيد الأوحد الأحد**»[٣٦].

ولكن دلالة شرف الاسم تبقى محتاجة إلى شرف في النسب، ونسَب **الكبير** لا يكون عظيمًا ما لم يكن صافيًا، وصفاؤه لا يكون إلّا في أصالته العربية الإسلامية التي تدرّجت، بدورها، من حيث عَودُها في الماضي إلى زمن النبوّة، من الانتماء إلى الفاتحين من المسلمين غير العرب إلى الفاتحين المسلمين العرب إلى الفاتحين القريبين من مهبط الوحي إلى جَدٍّ «يجتثّ الداء قبل استشرائه وينتزع الفتنة من جذورها قبل استفحالها»[٣٧]، كما تدرّجت، في ذِكر هؤلاء، من أَليَنِهم عريكة إلى أصلبهم عُودًا في الشدّة والبأس وأكثرهم مكرًا في تدبير شؤون السلطة والقضاء على الفتن، وذلك على اعتبار «أن التاريخ علّمنا أن القادة العظام هم الذين لم تأخذهم بدعاة الفتن رحمة»[٣٨]. وعلى هذا، و«امتثالًا لأوامر الكبير في تحقيق أصول شجرة عائلته»[٣٩]، أقبل العلماء على الوثائق والمخطوطات والدفاتر والسجلات القديمة «ينفضون عنها الغبار ويستقرئون المتون والحواشي، ويُراكمون الإضبارات

(٣٢) العيادي، ص ٧٥.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ويجرّدون التواريخ[٤٠] حتى انتهوا إلى أنه ينتسب إلى محمد الفاتح العثماني (ت ٨٨٦هـ) من جهة أمه، وإلى أبي زكرياء الحفصي (ت ٦٤٧هـ) من جهة أبيه. وعلى ما في هذا النسب من فخر ومجد، فإنه لم يُقنع **الكبير** الذي أمر بـ«مواصلة التقصّي والتنقيب من جهة أبيه خاصة»[٤١] بعد أن زجّ بهؤلاء العلماء في غياهب السجون بـ«تهمة التقصير وانتحال صفة لا يستحقّونها»[٤٢].

ولتجاوز هذا التقصير، اختار الباش كاتب «عالِمًا جليلًا لامع الذهن ليّن العريكة يقال له محمد علي العيّاط، يهتك المجاهل كما يفقأ النطاسيّ الخُرّاج»[٤٣]، وكلّفه بمهمة تأصيل نسب **الكبير**. وسرعان ما نفذ إلى ما وراء الصخر الذي أهلك قبله فريقَ العلماء، وعندما بلغ الأعماق أعلن أن **الكبير** من سلالة صلاح الدّين الأيوبي (ت ٥٨٩هـ)، فقال **الكبير**: «قائد عظيم ولكنّي لا أحسّ أن بعروقي دماء كردية. واصِلْ»[٤٤].

بعد شهر واحد، أعلن العيّاط أن جدّ الكبير هو إبراهيم بن الأغلب (ت ١٩٦هـ)، فقال **الكبير**: «حاكم قدير، ولكنّي أشعر أن لجدّي الأول فضلًا على الناس، كفضل الخالق على المخلوق. واصلْ»[٤٥]. ولمّا اهتدى العالِم إلى عبد الرحمن الناصر (ت ٣٥٠هـ)، علّق **الكبير** بقوله: «فاتح كبير لكني أشعر أن جدّي الأول أقرب إلى مهبط الوحي منه إلى بلاد الفتوحات في الغرب الإسلامي. واصلْ»[٤٦]. عندئذ عاد العيّاط إلى مكتبته «وانكبّ على المتون الصفر والحواشي والأمالي وكُتب السيرة وأخبار الرحّالة والدواوين، لا ينال إلّا ما يُقيم الأود، ولا يُغمض له جفن إلّا بعد إجهاد»[٤٧] حتى انتهى به بحثه إلى التصريح بأن الجدّ الأول **للكبير** ليس إلّا الحجاج بن يوسف (ت ٩٥ هـ)، وعند ذلك أشرق وجه **الكبير** بنور ابتهاج «ورفع رأسه نخوة واعتدادًا كأنه يقول: مثلي لا يمكن أن يكون جدّه غير الحجّاج»[٤٨].

مضى الباش كاتب يمتدح هذا النسب أمام **الكبير** ليزيد من اقتناعه به، وليثبّت المنسوب في النسبة، فقال: «أصلح الله مولانا، جدّك يا طويل العمر، جمَعَ إلى الشجاعة والحنكة ونبل المحتدّ حكمةَ الفلاسفة ومعرفةَ العلماء وفصاحةَ الخطباء وبيانَ الأدباء»[٤٩].

بهذا الاكتشاف التاريخي، ونظرًا إلى استعذاب **الكبير** نسبته إلى الحجّاج، راح كاتبه يثبّت تلك النسبة في المنسوب ويزيد عليها ما يجعل **الكبير** أعظم شأنًا من أصله، فأردف قائلًا: «وأنتَ، أطال الله عمرك،

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.

جمعتَ بين النسب التليد، والطرف المجيد، والغد السعيد، فحقّ لك أن تقول عن جدارة لا ينعم بها أي حاكم سواك في مشرق الأرض ومغربها: **ها أنذا** و**كان أبي** في الوقت نفسه»(٥٠).

ولأن حاكمًا دانت له الرعية وأذعنت لسلطانه، ومكّنته من أسباب التماهي بالوطن، على حدّ ما يذكره مستشاره الباش كاتب في قوله: «سألني ليلتها: هل يحكم البلاد غيري؟ فقلتُ على الفور منتفضًا كأني أستعيذ من شرٍّ مستطير: معاذ الله! معاذ الله يا مولاي! الله خصَّ بك البلادَ حتى صرتَ لا تُذكَر إلّا بها ولا تُذكَر إلّا بك»(٥١)، فإنه لن يكتفي بسلطته السياسية مهما تنامى فيها الجاه وتنوّعت لذائذها، بل إن ذلك سيزيد من رغبته في الترحُّل إلى مرتبة أخرى يكون فيها أكثر قربًا من مراتب الصالحين والأنبياء، أو ربما يبلُغها.

وتحشد رواية **آخر الرعية** كلَّ طاقاتها التعبيرية للإنباء بآليات عبور **الكبير** من مرتبته الاجتماعية الوضيعة إلى مرتبة الأنبياء من حيث الوظائف والصفات، وهو عبور توسّلت الرواية لإنجازه سبيل محاورتها للنص القرآني ومدوّنة الحديث النبوي. وفي هذا الشأن يظهر أن من ملامح تلك المحاورة اتكاءها على الاستشهاد ببعض الآيات والأحاديث، في أغلب معناها وفي بعض لفظها، واستثمار سياقاتها الدّينية للترقّي بمرتبة **الكبير** إلى مراقي الذين يصطفيهم الله على باقي العالَمين ليكونوا رُسله إلى الناس، أو ليكونوا أولياءه بين عباده. ونحن واجدون صورة لذلك في تضمّن قول السارد: «كلّ ذلك، والألسن تروِّج في الخفاء أخبارًا توحي بأن الله اصطفاه وأسبغ عليه شمائل وخلالًا لا يتحلّى بها إلّا الرسل والأتقياء وأولياء الله الصالحون»(٥٢) لمعنى قوله تعالى: ﴿**إن الله اصطفى آدم ونوحًا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين**﴾(٥٣). وإذ تُحِل ألسن الرعية **كبيرَها** محلَّ الأنبياء لا تتردّد ألسن الشعراء منها في استجلاب نصوص شعرية قديمة لتزعم بها أنه لولا تأخُّر **الكبير** في الظهور الزمني، لكانت نزلت عليه آيُ الله كما نزلت على الأنبياء من قبله، فنقرأ في الرواية مقطعًا من قصيدة مدحية جاء فيه قول مساعد **الكبير**:

أقسمتُ بالبيت الحرام والصّفا وزمزمِ
لأنتَ مِن بَعد النبيء المصطفى المُكرَّمِ
أجلُّ مَن تحت السماء من جميع الأممِ
لو كنتَ يا ابن الأكرمِيْن في الزّمان الأقدمِ
لأُنزِلتْ في فضلك المُكمّل المتمّمِ
مُفصَّلاتُ سورٍ من الكتابِ المُحكمِ(٥٤)

---

(٥٠) العيادي، ص ٢٦. وفي الشاهد إحالة إلى بيت الحجّاج: (**إنّ الفتى من يقول ها أنذا * ليس الفتى من يقول كان أبي**).
(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٥٣) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٣٣.
(٥٤) العيادي، ص ١٢٧.

وهي قصيدة للشاعر الترّاب السوسي[٥٥] استحضرتها الرواية وضمّنتها بمتنها لتقوّي بها من دلالة تعالي بطلها (الكبير) وقداسته. ومتى تحقّق **الكبير** من نزوله بين رعيّته منزلةَ الأنبياء، سارع إلى تمثُّل أدوار هؤلاء المرسَلين في هداية الناس إلى ما فيه خيرهم وتوجيههم إلى الحق والصراط المستقيم الذي هو طريق الجَنة[٥٦]، وهو الدور الذي ينسبه إلى **الكبير** مساعده الباش كاتب بتأكيده أن «السّراط هو ما اختطّه مولانا المفدّى وحامي حمانا وناصر الحقّ والضعيف»[٥٧]. ولا يخفى أن في هذا الشاهد صدى لقوله تعالى: ﴿**وإنك لَتدعوهم إلى صراط مستقيم**﴾[٥٨].

في هذا الشأن مثّلت الرؤيا مدخلًا دلف منه **الكبير** إلى عالم المقدّس، وذلك من جهة كونها جنسًا من الوحي وفق ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها من أن «أول ما بُدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصُّبح»[٥٩]، وهي أيضًا ضرب من النبوّة على حدّ ما ذكر ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في حديث نبويّ جاء فيه: «روى بشر بن المفضل، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: رؤيا الرجل الصالح يراها، أو تُرى له، جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوّة»[٦٠].

ولأن الرؤيا سبيل إلى النبوّة، فإن **الكبير** لم ينِ يستثمر قداستها الدّينية ليتجلّى فيها مغيثًا للضعفاء والمظلومين، ناصرًا للحق، هاديًا إليه، حيث أُشيع عنه أنه «انتبه من النوم منزعجًا ذات ليلة، وأصدر أمرَه بالقبض على ضابط شرطة يقود سيارة سوداء تنحدر للتوِّ واللحظة بشارع كذا وإحضاره حالًا، فخرج الأعوان ممتثلين وجاؤه بالضابط، وما كاد **الكبير** يراه حتى صاح فيه صيحة عظيمة كادت تذهب بروحه: أصدقني يا ملعون عن قضيّتك مع المرأة التي قتلتها الساعة وإلّا ضربت عنقك! فتلعثم الضابط واعترف بأنه صادف منذ ساعة سيدة تلوح عليها آثار النعمة، استوقفته ليقودها إلى مكان معلوم فطمع فيها وفي حليها ومالها، فاغتصبها ثم كتم أنفاسها وسلب متاعها وألقى بها بين أشجار أكمة، ثم ركب سيارته فإذا بالأعوان يوقفونه ويقتادونه بين يدي **الكبير**.

(٥٥) القصيدة للشاعر الترّاب السوسي يمتدح فيها الأمير جبارة بن كامل بن سرحان بن أبي العينين الفادعي العلوي الهلالي، والي سوسة التونسية، وقد ذكرها التيجاني في رحلته. انظر: أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد التيجاني، **رحلة التيجاني**، تقديم وتحقيق حسن حسني عبد الوهاب (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨١)، ص ٥٠.

(٥٦) من تفسيرات الفقهاء لعبارة «الصراط المستقيم» ما ذكره الفرّاء البغوي (ت ٥١٦هـ) في قوله: «والصراط المستقيم: قال ابن عباس وجابر رضي الله عنهما: هو الإسلام، وهو قول مقاتل. وقال ابن مسعود رضي الله عنه: هو القرآن، وروى عن علي رضي الله عنه مرفوعًا: الصراط المستقيم كتاب الله، وقال سعيد بن جبير رضي الله عنه: طريق الجنة». انظر: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، ٨ ج (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٥٤.

(٥٧) العيادي، ص ١٢.

(٥٨) **القرآن الكريم**، «سورة المؤمنون،» الآية ٧٣.

(٥٩) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (دمشق: دار ابن كثير للنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ج ١، باب «بَدء الوحي»، ص ١.

(٦٠) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تعبير الرؤيا** (القاهرة، دار المدائن العلمية؛ دار الآثار، ٢٠٠٥)، ص ٧.

وبعد أن اعترف الضابط بفعلته وبمخبأ الحلي والمكان الذي ترك فيه القتيلة، أمر **الكبير** بأن يُعدم المجرم شنقًا في إحدى ساحات المدينة. ولمّا سأله مقرَّبوه عن السرّ قال إنه رأى في المنام شيخًا أبيض الرأس واللحية والثياب، وهو ينادي: يا أبا الكبير الثاني! أول سيارة سوداء تنحدر الآن بشارع كذا، أوقفها واقبض على الضابط الذي يسوقها، وقَرِّره على المرأة التي اغتصبها وقَتَلها اليوم ظلمًا وسَلَب متاعها، وأقِمْ عليه الحدَّ ولا تأخذك به رحمة»(٦١).

والظاهر في هذا الشاهد محاكاة الكبير للأنبياء في مسألتيْ الرؤيا ونزول الوحي، وهي محاكاة تثبّت **الكبير** في مرتبة الأنبياء عبر أمور ثلاثة:

• أوّلها أن في تحقُّق رؤيا **الكبير** إخبارًا للرعية بكونه بلغ مرتبة الرئيّ، ومن ثمة وجب عليها تصديق رسالته السياسية كما صدّقت رسالةَ نبيِّها الدّينية.

• وثانيها تماهي حادثة رؤيا **الكبير** بحوادث التنزيل، حيث تضمَّن نصّ الرؤيا أوصافًا تُقرّبه من نصّ الوحي، وذلك عبر وصف الشيخ الذي زار **الكبيرَ** في المنام بالبياض، وهو التوصيف الذي يضفيه المتخيّل الجمعي على المَلَكِ جبريل استنادًا إلى حديث عمر بن الخطّاب (ت ٢٣هـ) الذي عُرِفَ بـ«**حديث جبريل**» وأخبر فيه عن رؤيته لجبريل عندما دخل على النبيّ وأصحابه، وجاء فيه: «بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلّم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، [...]، ثم انطلق، فلبثت مليًّا، ثم قال لي: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه جبريل، أتاكم يعلمكم دينكم»(٦٢).

• وثالث الأمور هو تبرير **الكبير** لظلمه باعتماد حُجيّة الرؤيا وما كان فيها من طلب الشيخ بمعاقبة المجرم شرّ عقاب، إذ يستخدم سلطة الدِّين لتركيز سلطته السياسية وإكسابها شرعيةَ معاقبة كلّ مَن يخترق نواميسها.

ويبدو أن رغبة **الكبير** في دخول فضاء المقدّس لم تقف عند التماهي مع الرُّسُل، بل هي كشفت عن نزوع عنده إلى تجاوز مرتبة هؤلاء صوب أفعال وصفات لم يبلغوها، هي إلى صفات الله وأفعاله أقرب كثيرًا.

ولا تُخفي رواية **آخر الرعيّة** رغبة الكبير في بلوغ أعلى المراتب وسعيه إلى تحقيقها، إذ تكشف عن كونه ينتمي إلى بيئة ثقافية وتاريخية غلب على طبائع ملوكها التشبّهُ بالإله والتماهي بسلطانه، ذلك أن «كل اللوحات الوصفية التي خلّفها لنا مؤرّخو المرينيّين وغيرهم عن وجه المستبدّ تعكس، وإن بتفاوت، طبائع الاستبداد التي تلتقي كلّها في السباق المحموم إلى المماثلة الإلهية؛ هذا السباق الذي يمرّ عبر الكثير من العوائق والحواجز التي لا يمكن للأمير أن يجتازها أو يحطّمها إلّا بتعلّم شاقٍّ للقساوة والمؤامرة (وهو ما يجعل منه كائنًا ذُهانيًا)، وكذلك بمحاولة التمثّل بصورة السيادة المتميّزة

(٦١) العيادي، ص ١٩٦-١٩٧.
(٦٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**. تحقيق محمد الأحمدي، ٣ ج، ط ٢ (القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٩٧.

التي من شأنها أن تسيّج المجال الترابي وتسم الأيديولوجيا ومجموعَ حركات الإنتاج والتبادل بالترميز المتدفّق»[٦٣]. واستنادًا إلى هذا، لاذ **الكبير** في تحقيق هذه الرغبة بمدخل أسماء الله الحسنى من جهة دلالتها على حضور المُسمّى في الاسم على حدّ رأي أكثر أصحاب الحديث الذي يُفيده قول البغوي: «والاسم هو المُسمّى وعينُه وذاتُه»[٦٤].

إننا لا نرى في هذا المدخل، على كثرة ما يثير من إشكالات فقهية[٦٥]، إلّا تناصًّا مكّن **الكبير** من التخلّص من اسمه الحقيقي وتوهُّم الحلول محلَّ الله عبر الحلول في عرش صفاته، ومن ثمّ نشأت خشية الرعية من الكفر إذا هي فرّقت بين الاسم والمسمّى «لأن لله الأسماء الحسنى، فمَن فرّق بين الله وبين أسمائه، وبين علمه ومشيئته، فجعل ذلك مخلوقا كلَّه، والله خالقها، فقد كفر»[٦٦]. وقياسًا على هذا، فإن مَنْ يزعم من الرعية أن اسم **الكبير** غير المُسمّى إنما هو يزعم بأن **الكبير** خُلو من صفات الله، وبزعمه هذا يدخل دائرة الكفر والخطل.

وفي هذا الشأن وقفنا في رواية **آخر الرعية** على اتصاف **الكبير** بصفات هي من أسماء الله الحسنى دلالاتُها، وقد حضرت في أغلبها بلفظها وحضر بعضها بمعناه، وتُحيل جميعها على بعض آيات القرآن، ومنها على سبيل التمثيل:

* الكبير

خلت **آخر الرعية** من اسم عَلَم يعيِّن الحاكمَ ويدلّ عليه، واكتفت للإشارة إليه بلفظة **الكبير**، ولم تفصح لتبرير ذلك إلّا بالقول: «كبيرٌ هو، كذلك يُلقَّب ولم يُعرف له اسم غير ذلك»[٦٧]. ونرى في سكوت الرواية عن تسمية الحاكم باسمِ عَلَمٍ ما يجيز القولَ بأن في اسم العَلَم ما يمكّن الآخرين من مشاركة الحاكم في اسمه، وهو ما لا يجوز في حاله من سبيل «أن مثله لا يَحسُن به أن يتساوى مع البشر حتى في الاسم»[٦٨]، بل إن في انفتاح الباب الأول من الرواية بتعريف الباش كاتب لنفسه بالقول: «أنا عبد الكبير الكاتب»[٦٩] ما يشي بأن في اسم «**الكبير**» الذي تَسَمّى به هذا الحاكم تماهيًا ظاهرًا مع الله من جهة ما له من مخلوقات (أي عبيد). بالتالي، قد نجد في تسمية «عبد الكبير الكاتب» إحالة إلى تسمية أخرى ظلّت متوارية في النص هي «عبد الله الكاتب»، فيكون **الكبير** بمفهومه السياسي شبيهًا بالله في مفهومه الدّيني.

(٦٣) حمّيش، ص ١٠٧.

(٦٤) البغوي، ص ٥٠.

(٦٥) «ذكر الأشعري أن في هذه المسألة أربع مقالات:١- **أسماؤه هي هو**، وهو مذهب أكثر أصحاب الحديث. ٢- **أسماء الباري لا هي الباري ولا هي غيره**، وهو مذهب بعض أصحاب ابن كلاب. ٣- **لا يقال فيها هي الباري ولا يقال غيره**، وهم كذلك بعض أصحاب ابن كلاب. ٤- **أسماء الباري هي غيره**، وهو قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية». لتفصيل ذلك انظر: أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم**، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ٩ ج في ٥ مج، ط ٢ (الرياض: دار طيبة، ١٩٩٤)، مج ١، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٦٧) العيادي، ص ١٨٧.

(٦٨) المصدر نفسه، ص١٨٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١١.

* الواحد

مثّلت مسألة التوحيد مرتكز شخصية **الكبير** في الرواية؛ إذ نُلفيه يحشد جميع رغائبه السلطوية، وجميع خبرة أعوانه السياسية، لأجل إثبات «وحدانيته» في قومه وتركيزها في مخيالهم الجمعي، باعتبار أن «مثله لا يمكن أن يكون حاكمًا كسائر الحكّام، ولا إنسانًا كسائر البشر»(٧٠). فالسلطة عنده لا تكتمل دلالاتها، والنفوذ لا يبلغ استطاعته إلّا متى تفرّد هو بكيانه السياسي عن سائر الناس، وتعالى عنهم في الأحوال والأفعال، وصار «الوحيد الأوحد الأحد»(٧١). وتأكيدًا لذلك، لا تني الرواية تُذكّر بأن **الكبير** «لا يمكن أن يكون قد خُلق من نطفة، أو حملت أمه تسعة أشهر، أو أطلق صرخة عند سقوط رأسه، أو حبا على أربع مثل الأطفال»(٧٢). ولا يُخفي هذا الشاهد ما فيه من صدى لقوله تعالى في توصيف ذاته: ﴿**لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفؤا أحد**﴾(٧٣)، وهو صدى نجد فيه محاكاة من **الكبير** لصفات الله، وقد نذهب في تأويل هذه المحاكاة مذهب الميلودي شغموم في قوله «إنّ المحاكاة تضمن التكرار، والتكرار يضمن التذكير والتثبيت اللذين يضمنان الاستمرار والانتشار، ولو لم يجد المثال مَن يكرّره لضَعُفَ وانحسر فيما يأتي من الزمان»(٧٤)؛ إذ بتمثُّل **الكبير** لوحدانية الله نال شرف تأصيل مفهوم الإله في الأرض وإثبات وحدانيته، وزاد، بهذا الشرف، من أسباب ترسيخ وحدانيته هو بين الناس وجَعْلِهم يهتفون: «لبّيك لبّيك! لبّيك يا عظيم الشان! أنت وحدك السلطان»(٧٥).

* المهيمن

تنحو «الهيمنة»، في بُعدها الدّيني، منحى شهادة الله على خلقه بما يكون من أفعالهم وأقوالهم، وهي العلم الإلهي بأحوال المخلوقات، بل هي القيامة على تلك الأحوال، ما ظهر منها وما خفي، على حدّ قول السجستاني (ت ٣٩٣هـ): «والمهيمن في أسماء الله جلّ وعزّ: القائم على خلقه بأعمالهم وآجالهم وأرزاقهم»(٧٦). وكل هذه المعاني التي تنضح بها لفظة «المهيمن» جمعها **الكبير** في شخصه، بفضل عيونه وأعوانه، فـ«كان يُسِرّ لمن يريد أن يسمعه بأنه **الكبير**، سيّد عربانيا وسيّد الخلق أجمعين»(٧٧). وبفضل هذه السيادة، لم تمضِ على حكمِه سوى سنة أو تزيد «حتى كان في كلّ مكان»(٧٨)، لا يفوته شيء من أمر رعيته، بل صار متغلغلًا بسلطانه في جسد شعبه، حالاًّ فيه حلول مَنْ لا يخفى عنه التفصيلُ، إذ «هو المهيمِن الذي لا يتوارى عنه ما رقّ من أمر رعيته في ليل داجٍ ولا أرض

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١١.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٧٣) **القرآن الكريم**، «سورة الإخلاص،» الآيتان ٣-٤.
(٧٤) الميلودي شغموم، **المتخيّل والقدسي في التصوّف الإسلامي** (دمشق: دار الحوار، ٢٠١١)، ص ١٢٦.
(٧٥) العيادي، ص ١٢٨.
(٧٦) أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني، **كتاب غريب القرآن**، تحقيق محمد أديب عبد الواحد جمران (دمشق: دار قتيبة؛ القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٥)، ص ٤٣٧.
(٧٧) العيادي، ص ٢٧٢.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

ذات فجاج»(٧٩). وفي بنية هذا الشاهد اللفظية ما يُحيل إلى تماهي هيمنة **الكبير** على شعبه مع هيمنة الله على خلقه في قوله تعالى: ﴿**يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور**﴾(٨٠).

على هذا المنوال تمضي الرواية في التأسيس لتأليه الحاكم عبر تقنيتَي المحاكاة والتضمين المحمولتين في خطاب سرديّ منحه صفات الله وأحلّه في أسمائه الحسنى؛ فهو الزعيم **المتكبّر** الذي بلغ من الكمال والقدرة ما به فارق طبيعته البشرية، تلك التي يحتاج فيها الإنسان دومًا إلى دعم من عالَم الغيب. وهل يحتاج حاكم إلى عالَم السماء وهو ممتلئ بذاته لا يني يردّد قولَه: «اعتراني فجأة عجب شديد من اهتمامي بالسماء، فمِثْلي ليس بحاجة إلى أن يرفع رأسه إليها يرجو حاجة»(٨١)؟ وإذ يخرج **الكبير** من دائرة الاحتياج إلى عالَم السماء يدخل دائرة التماهي مع أفعال رب السماء، فيكون **الخالق** الذي يحيي ويميت، وفي هذا الشأن يقول: «سأُخرج الحيَّ من الميِّت، وسأبعث في عربانيا شعلة جديدة»(٨٢)، ولا يخفى مَتْحُ هذا الشاهد للفظه ولمعناه من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ**﴾(٨٣). ولأنه لا يكون خلقٌ إلّا بقدرة، رغب الكبير في صفة **القادر** حتى قال عنه الباش كاتب: «كان يود لو تهبّ الريح بإذنه، وتمطر السماء بأمره، وتشرق الشمس بقراره، ويطل القمر كما تطل صورته هو على شاشة التلفزيون»(٨٤)، فهو الذي «لو شاء لتجسّدت الأغراض جميعها في غمضة عين»(٨٥).

وحتى تتّسِق صفات **الكبير** في دلالاتها بما يرفع عنها الفوضى ويقرّبها من الصفات الإلهية التي تنتظمها رحمة الله بعباده، زاد عليها صفة **السميع** الذي «يسمع دعوة الداعي إذا دعاه»(٨٦)، بل إن استجابة **المجيب** تكاد تسبق دعوة الداعي، حيث يقول الباش كاتب: «وقال لي الكبير يومئذ: أريد أن أستجيب لدعوة الداعي قبل أن ينطق بالشكوى، أو يندّ عنه صوت أو زفير»(٨٧). والبيِّن في هذا القول أمران: **أولهما** اتكاء الخطاب فيه على مضمون الآية ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾(٨٨)، **وثانيهما** تضمّنه مطلبَ وُجوب طاعة الرعية له، وهو مطلب ظل مسكوتًا عنه في الشاهد السردي وأفصحت عنه الآية في قوله تعالى ﴿**فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**﴾.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١.
(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة سبأ،» الآية ٢.
(٨١) العيادي، ص١٥٨.
(٨٢) المصدر نفسه، ص٢٥٠.
(٨٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٩٥.
(٨٤) العيادي، ص٢١٠.
(٨٥) المصدر نفسه، ص٧١.
(٨٦) المصدر نفسه، ص١٩.
(٨٧) المصدر نفسه، ص١٥.
(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٨٦.

ولأن أصل الدعوة حاجة يأمل الداعي بأن يحققها مولاه، جازت في **الكبير** صفة **الوهّاب**، وصار بفضلها «فالق الحَب في كلّ أرض، مسبغ النِّعم في كلّ واد»[٨٩]، يفيض بخيره على رعيته «فما من نعمة تجزى بها إلّا من خيره»[٩٠]، وهو ما سبّب له الغمَّ حين بدأت الاضطرابات تعمّ «عربانيا»، ودفعه إلى التساؤل عن سبب وجيه حفز الرعية على الخروج عن حكمه فقال: «ماذا يريد الرعايا، وقد أطعمناهم من جوع وآمنّاهم من خوف؟»[٩١]، مستحضِرًا في تساؤله قوله تعالى ﴿**الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾[٩٢].

خاتمة

نقول، في محصِّلة هذا المبحث، إن اتصال النصّ الأدبي بالنص المقدّس ساهم في إغنائه، سواء على مستوى الدلالة أو على مستوى البناء الفني؛ إذ وجد الأدبيُّ في الدّينيِّ كونَه الأسطوريَّ على حدّ عبارة نورثروب فراي، فاتسع حجم التخييل فيه، وتكثّفت رموزه، وحضر فيه صافي تجارب الغابرين، وشاعت البلاغة داخل نسيجه اللغوي، وهو ما جعله يرقى مراقي البيان والسِّحر.

ولئن كنّا حاولنا الإجابة عن بعض ما تطرح علاقة المقدّس بالأدب من أسئلة، فالظاهر أن تلك الإجابات تُخفي بدورها أسئلة أخرى في الغرض، ومنها، خاصة: ألا يدفعنا حضور النص المقدّس في النص الأدبي إلى القول بأن الأدب هو الباب الخلفي الذي يدلف منه المبدع إلى ساحة النص الدّيني من دون خوف من مؤسَّسات حراسته ليمارس فيه طقوس انتهاك قداسته؟ وهل يجوز القول إن أدبية النص تنهض في كثير من صورها على سعي الروائي إلى انتهاك السائد الفني وخرق مقدّساته ومغايَرة بنية تشكُّله بحثًا منه عن بلاغة سرديّة جديدة؟

(٨٩) العيادي، ص ١١.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١١.
(٩١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٩٢) **القرآن الكريم**، «سورة قريش،» الآية ٤.

طيرشي كمال*

الفلسفة الروحانية عند هنري برغسون

تحاول هذه المساهمة معالجة فلسفة هنري برغسون الروحانية، باعتبارها شعورًا حدسانيًا باطنيًا معيشًا، تعبّر بحق عن ديمومة روحانية بوصفها نسقًا أنطولوجيًا يحاول أن يثبت ذاته بواسطة فكرة الكمال والتمامية، واضعًا وشائج قربى بين القيمي والأنطولوجي، ومطابقًا للقيمي مع الزماني الروحاني، إذ يمد الديمومة بالطابع الخلّاق ودعوة إلى معايشة القيم الروحانية في الواقع المعيش لتكون للإنسانية ماهية حقيقية تتعالى عن الغريزة والعقل والأداتية، وتنتشل الإنسان المعاصر من براثن العدمية والتشيّؤ.

تتمثل إشكالية البحث في سعيه إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: ماهي مكانة الديمومة في فلسفة هنري برغسون الروحانية؟ ولماذا ركّز برغسون على الروح في مقابل الجسد الطبيعي؟ وما هو المنهل الفياض للقيم الروحانية البرغسونية؟ وكيف دحض برغسون تصورات الحداثة المرتكزة على العقل الأداتي وقيم التشيّؤ ؟

توطئة

جاء حضور فلسفة هنري برغسون الروحانية ردةَ فعل ضد حداثة العقل الأداتي للعلم والتقنية، وكذا استغفال الإنسان المعاصر للأبعاد الروحانية للإنسانية جرّاء تعالقه بالصيغ المادية المقيّدة بالرمزيات المسطحة التي تحجب البصيرة عن الحقيقة الروحانية.

وإذا استقرأ الإنسان المعاصر خبايا جوانيته وأناه القابعة في باطن نفسه، يستكنه قيمًا روحانية ويتبصر بحصافة شخصيته الحقيقية التي تمتاز بالحرية والتجدد والخلق والديمومة، وهي المنبع الرقراق والصافي لقيمنا الروحانية التي تشفي غليلنا القيمي الحياتي. ولذلك، عبّر برغسون عن هذا النهل الفياض والمعين الذي لا ينضب بـ«**الديمومة**».

---

* باحث أكاديمي، تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة، جامعة الجزائر ٢.

مفهوم الديمومة

تحتل فلسفة الديمومة عند برغسون منزلة مركزية مهيبة، وتمتاز بأهم خاصية هي «الدوام» بحكم تعالقيتها بالزمانية الكيفية، وهذا ما أكده برغسون في كتابه المثير **الطاقة الروحية** بقوله: «**كل شعور هو استباق للمستقبل. أنظروا إلى اتجاه فكركم في أية لحظة، إنه يهتم بما هو موجود، ولكنه يهتم به في سبيل ما سيكون بالدرجة الأولى**»[١]. كما أن للشعور الجواني الكامن في بواطن روحنا منزلة مهمة تجعله يكتسي طابعًا ذاتويًا وسيكولوجيًا في شعورنا الخالص، مؤسِّسًا، وبصورة مذهلة، لأنطولوجيا ذاتية روحانية، وذلك فقط حينما نستكنه خبايا التجربة البشرية الأولى التي تجبلها الصيرورة التغيّرية والحركة الدينامية المتطورة؛ إذ يقول برغسون في كتابه **التطور الخلاق**: «**ليس ثمة ريب في أن وجودنا الذّاتوي هو الوجود الذي نراه أكيدًا إلى أكبر حد ممكن، والذي نعرفه على أكمل وجه، وذلك لأنه من الممكن أن نحكم على جميع الأشياء الأخرى التي نكوّنها لأنفسنا بأنها معان خارجية وسطحية، وحين ندرك أنفسنا إدراكًا داخليًا وعميقًا**»[٢]. كما أثبت برغسون في كتابه **المادة والذاكرة** أهمية أنطولوجيا الذات، معتبرًا أنها ترتكز أساسًا على «الأنا القديم» الذي يرتهن وجوده بالتجذر نحو ماضيه القريب أو البعيد، حيث يسير زمانه الخاص بطريقة تراكمية تقدّمية بمنحى المستقبل. ومن خلال هذا الطرح، استطاع برغسون أن يصل إلى نتيجة روحانية محضة مفادها أن الروح خالدة وسرمدية بحكم استقلاليتها عن البدن[3].

يثبت برغسون أيضًا أهمية الديمومة في فلسفته الروحانية، معتقدًا أنها نقلة جوهرية من حال إلى حال، من دون الركون إلى التكرار والرتابة الباعث على الملل؛ ففي لحظة روحية ديمومية هي في حقيقة الأمر إبداع تجددي وانبجاس وانبعاث خلّاق متدفق باستمرارية. ومع هذا التغاير المثير في صيرورة الديمومة لا نفهم منها البتة القطيعة مع الأحوال الجوانية القابعة في ملكوت أرواحنا، بل هي سيل عرِم متصل ومتلازم بالارتباط، ومتسلسل بلحظات الزمان الثلاث (الماضي والحاضر والمستقبل)، وبصورة كيفية، وكل لحظة فيه مغايرة تمامًا للحظة السابقة لها، أو التي ستأتي في المستقبل القريب أو البعيد، لا تعرف النهاية أبدًا. لهذا، لا يمكن الواحد منّا أن يحذق في علم الغيب ويتنبأ بالمستقبل، لأن الحالات الروحانية لا تتكرر بل تتجدد دومًا، ومتفردة كل الفرادة، وتتسم بالاتساقية، والروح وحدها هي صاحبة القرار الحر والخلّاق، وهذا ما يؤكده برغسون في كتابه **بحث في المعطيات المباشرة للشعور** بقوله: «**من الروح بكليانتها ينبجس القرار الحر ويفيض**»[٤].

(١) هنري برغسون، **الطاقة الروحية**، ترجمة سامي الدروبي (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٦٣)، ص ٧.

(٢) هنري برغسون، **التطور الخالق**، ترجمة محمد محمود قاسم؛ مراجعة نجيب بلدي، نصوص فلسفية (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، ١٩٨٤)، ص ١٠.

(3) Henri Bergson, *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Quadrige; 29, 93eme ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1982), p. 166.

(4) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Quadrige; 31, 155 ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1982), p. 125.

كما أن لا قِبَل لأحد بلوغ ماهية الديمومة الحقانية ونشوتها وشغفها العامر إلّا عن طريق «قوة النفاذ» إلى كوامن الأنا الروحاني الباطني، وبجهد قوي وعميق لا طاقة لأحد به إلّا صفوة من البشر، فقد يحيا المرء ولا يبلغ أبدًا الحرية الحقيقية بعمقها السحيق.

وبذلك، يمكن أن نستنتج أن الديمومة خبرة حياتية نستحضر فيها واقعنا المعيش كمعطى مباشر. كما أن أهم خاصية لهذه التجربة هي الدوام، والميزة الأكثر فرادة في فلسفة الديمومة البرغسونية هي صيغتها الروحانية الخلّاقة التي تدعمها الصيغة الحيوية والإتيقية لتجعل منها حقيقة زمانية سيكولوجية معيشة، ومن خلال الصيغ الثلاث للديمومة تنبجس فلسفة جديدة عند برغسون هي فلسفة الروح[٥].

ماهية الطاقة الروحانية عند برغسون

عرفنا أن الديمومة هي فلسفة امتلاء نؤكد من خلالها القيومية الأنطولوجية للزمان الروحاني المتواصل والخلّاق، كما أنها فلسفة روحانية تبعث على الطمأنينة والثقة. وفي مبحثنا هذا نعمد إلى اكتناه خبايا هذه الطاقة ودافعيتها ومنبعها وأصولها. ومن خلال استقرائنا كتاب **الطاقة الروحية**، نجد أن برغسون يعتقد أن تحديد ماهية الوعي يمتاز بالتحديد الضيق، وبمثل هكذا حضور دائم أمام خبرة كل واحد منّا، فيعمد إلى ربط الوعي بالذاكرة التي لا تكون موجودة إلّا مع موجودية الوعي فيها، بحكم أن الوعي الذي لا يحفظ شيئًا من أرشيف ماضيه ويتناسى ذاته باستمرار يهترئ ثم يولد في كل لحظة، ولنا في تعريف ليبنتز خير دليل، إذ يقول «**المادة هي روح آنية**»[٦].

يعتقد برغسون أن الوعي الروحي هو دومًا استشراف لماهية المستقبل؛ فأنت توجه تفكيرك في لحظة حياتية آنية نحو ما سوف يكون، فيجرّنا الزمن الروحي إلى التحرك باستمرار للتطاول على المستقبل[٧]. ويبحث برغسون في كتابه **الطاقة الروحية** عن طبيعة الروح، ويسرد لنا بعض التصورات التي تحاول تحديدها، فمثلًا هناك من يقول إن الروح في الفضاء كما في الزمن تتجاوز الجسد الذي تقترن به، فلنعالج الأمر بالنسبة إلى الفضاء، والروح لا تتجاوز الجسد لا في الزمان ولا في الفضاء. لكن السؤال الذي يؤرق برغسون هو: هل توجد حقًا روح مختلفة عن البدن؟

يقترح برغسون على الفيلسوف أن يهتم بدراسة حياة الروح في جميع مظاهرها، فيقول: «**فالفيلسوف المتمرس بالمراقبة الذاتية الداخلية، يجب عليه أن ينزل إلى داخل ذاته، ثم يعود إلى السطح، متتبِّعًا الحركة التدريجية التي يمتد بها الوعي وينتشر ويتهيأ لكي ينمو في الفضاء**»[٨].

ومن خلال هاته الممارسة، يقتدر الفيلسوف على استكناه هذا التحول التدريجي، ويعمد إلى تبصر التصرفات التي بها يتجلى الوعي في الخارج. ويعقّب برغسون على ذلك قائلًا: «**يحصل على الأقل**

(5) Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Le Signe. Les grandes études religieuses (Paris: A. Fayard, 1961), p. 18.

(٦) برغسون، **الطاقة الروحية**، ص ٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

على إلهام غامض بما يمكن أن يكون عليه ولوج النفس إلى المادة، وما يمكن أن تكون عليه علاقة الجسد بالروح»(٩).

ويهيب برغسون في محاضرة بعنوان «أشباح الأحياء والبحث النفساني»، ألقاها في جمعية البحث النفساني في لندن بتاريخ ٢٨ أيار/ مايو ١٩١٣، بأبحاث الجمعية المنصبّة على وضوح الرؤية والتخاطر واستكشاف خبايا الظواهر السيكولوجية والمثابرة الكبيرة، أن تُعلي من شأن الدراسات الروحانية، مشدّدًا على أهمية الماضي في صيرورة طاقتنا الروحية، إذ يقول: «**ذلك أن ماضينا بأكمله موجود هنا، وباستمرار، وأنه ليس علينا إلّا أن نلتفت لكي نراه، إلّا أننا لا نستطيع ولا يجب أن نلتفت إلى الوراء، ولا يجب ذلك علينا لأن مصيرنا أن نعيش، وأن الحياة والعمل يتطلعان إلى الأمام**»(١٠).

ويضيف قائلًا: «**إن الرؤية الشاملة البانورامية للماضي تعود إذن إلى تخلّ مفاجئ عن كل اهتمام بالحياة، تخلٍّ ناشئ عن القناعة المفاجئة بأننا سنموت للتو**»(١١).

فلسفة الروح وعلاقتها بالقيم الثلاث: الدِّين والأخلاق والجمال

فلسفة الروح وعلاقتها بالقيم الأخلاقية

تعالق أفهوم الخلقي في مناحي الديمومة التي حدّثنا عنها برغسون، فسجّل لنا حضورها الإتيقي القيمي في كتابه **منبعا الأخلاق والدِّين**، بحيث تكون العملية الخلقية صورة باعثة على الأخلاق، ومن المفاهيم المركزية التي يتبلور حولها مفهوم الخلق، كقيمة ديمومة «مفهوم النداء» حيث تكون الخبرة الإنيّة منبعًا أصيلًا للأخلاقية، ومنطلقًا فياضًا للقيم الجديدة ينفتح المجتمع بفضلها. وهنا تكون الهزّة التغييرية؛ إذ يقول برغسون واصفًا إياها في كتابه **منبعا الأخلاق والدين**: «**الهزّة، إنما يُحْدثها فرد، ومن العبث القول بأن هذه الوثبة لا نفترض من ورائها أي جهد خالق**»(١٢).

وفي الأخلاق أيضًا يحصل الانجذاب، حيث ينجذب المجتمع بمنحى التجربة الباطنية لكل فرد من أفراد المجتمع. لذلك، فإن الوثبة من المغلق إلى المفتوح وثبة نحو الأمام، ولا يسعها التحقق إلّا إذا عزم المجتمع على أن يعاني تجربة ويقتنع بها. هذه القفزة البرغسونية إنما هي في حقانية الأمر بحث عن مفهوم الله، وتكوّن العملية الأخلاقية إبداعًا مستمرًا. ويستنجد برغسون ههنا بالطاقة الروحية الصاعدة (المصدر الحقيقي للقيم الخلقية)، ويتأكد ذلك أكثر حين يكون المسيح أعظم هذه الشخصيات الأخلاقية وأفضل من مثّل المبدأ الأعلى للأخلاق، ينصهر معها الزمني بالروحاني بفضل الحدس والعاطفة الخلّاقة المحايثة له، فيتمكن الإنسان الصانع أن يكون فعالًا في مجتمع مفتوح.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٧١.
(١١) المصدر نفسه، ص ٧١.
(١٢) هنري برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٨٩.

تطرح القيم البرغسونية براديغمًا مهيبًا يقر بمستويين إيتيقيين هما:

- نمط النكوص بمنحى الوراثة وفق عادات الأجداد وأعرافهم، ويكون للبُعد السوسيولوجي يده الطولى والتوجيه الأكبر باعتباره حافظ القيم وبؤرة صونها، كما أنه يضمن تناقلية أكسيولوجية من جيل إلى آخر، وهذا الأنموذج الأخلاقي يتسم بالسكونية والرتابة والانغلاق (نمط متقوقع)؛

- نمط يؤمن على نحو جازم بقيم الإبداع والانفتاح والتجديد، وينادي بحياة ملؤها التطور والسّمو السّؤددي، والصيرورة الدائمة التي تخلق الحياة خلقًا متجدّدًا، يقوّض معه قيم التقليد والانغلاق والجمود، وتمتاز هاته الأخلاقيات بالدينامية والحركية.

مع ذلك، علينا أن نعترف حقيقة بأن برغسون عمد هو الآخر إلى قراءة أمهات الأعمال المحسوبة على المدرج السوسيولوجي. ونستحضر في مخيالنا ههنا كتابات عالِم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم، وكذلك ليفي برويل، لأنهما عمدا إلى وضع ضوابط إيتيقية سوسيولوجية صارمة تحتكم إليها النواميس السوسيولوجية، وفسّرا الظاهرة الاجتماعية بمنأى عن السلوك الفردي الذاتوي. لذلك، يكون أفهوم القسر والقهر ملازمًا للظاهرة الاجتماعية ودليلها المواضعاتي الدقيق على وجود هذا القسر. ويستشهد دوركايم على حقانية القسر بضبط القواعد السوسيولوجية وإلزامها بالقواعد الإيتيقية الصرف؛ فشعور «اللُّحمة الجماعية» مثلًا يكون بمثابة الحيلولة دون أن يقتدر أي تصرف فردي يسعى إلى مهاجمة هاته القواعد الضبطية الاجتماعية، بحكم أن «شعور الجماعة» يعتمد على رقابة صارمة تسلط على الأشخاص داخل المجتمع، ويستعان لإحقاقها ببعض الزواجر والعقوبات التي تكون السلطة الاجتماعية حرة في تصرفها[١٣].

الأدهى من ذلك تعليق برويل القائل إن ما يشعر به الفرد منّا من قيم المحبة والتعاطف والمودة يظن ظن السَّوء أنها متجذرة في كوامنه، أو أنها تنبجس من تلقاء نفسها، وخصوصًا في المجتمعات التي تشهد تطورًا في المنحى الحضاري، لكن هذه المشاعر الفردية هي في الحقيقة سليلة تراكمات عرفية تحكمها التقاليد الاجتماعية التي حفظها المجتمع منذ الأزل[١٤].

فلسفة الروح وعلاقتها بالدِّين

حينما ننفتح على الدِّين عند برغسون، نجد أنه يوثّق الصلة بين الأخلاق والدِّين، حيث إن نداءهما واحد في الأهداف والمبتغيات؛ ففي صورة المسيح تنكشف الأخلاق المفتوحة التي تفيض على الإنسانية حبًّا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدِّين، إذ يصعب وضع حدود لهما. إن الدِّين الذي يحثنا على أن نسلكه في حياتنا هو ذلك الذي يتعالق بالإله الأعظم، ويتحد به فتنكشف معه حُجُب الإشراق، وتضيء بفضله النفوس الممتازة، وتجبلها أفياض الحرارة ويغمرها الوجد بطيب غمراته[١٥].

(١٣) إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الإجتماع**، ترجمه وقدم له محمود قاسم؛ مراجعة محمد بدوي، ط ٢ (الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨)، ص ٥٢.

(١٤) ليفي بريل، **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**، ترجمة محمود قاسم؛ مراجعة محمد بدوي (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٣)، ص ٣٢٩.

(١٥) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٢٣٩.

ولا يتأتى للإنسان أن يتعالق بالإله وينجذب بمنحاه وتفيض عليه القيم فيضًا إلّا بعد أن ينأى بنفسه عن الطبيعة التي جعلته يقبع في دين ستاتي (سكوني). ويتعيّن عليه أن يتملص من العقل ويصعد في ملكوته نحو الاندماج بالله الذي هو الماهية الحقة للدِّين المتحرك الدينامي. ونفهم من ذلك أن الدِّين السكوني دِين فيزيقي خاضع للطبيعة، في حين أن الدِّين المتحرك مفارق للطبيعة.

ويعرّج بنا برغسون على التجربة الصوفية الزهدية وعلاقتها المتينة بالدِّين الدينامي، باعتباره دِين حق، لأنهم ينهلون عرفانهم من إله عظيم، ونكتشف معه قيمًا صوفية متفردة في بساطتها وسموّها ومحبتها وعطفها على الإنسانية المنفتحة والمنجذبة إلى الدِّين الحركي. إن المتصوف شخصية سامية ينجذب نحوها البشر أجمع ويسعون إلى النهل من قبس نوره الذي يتخطى حدود الزمان والمكان، بسلوك مجاهدة جوانية، وخلق مستمر يسري في ديمومة روحانية صرف(١٦).

لهذا، نجد أن التصوف انبثق في الديانة المسيحية في أبهى حلة. أمّا برهان برغسون على وجود الإله، فهو مستمد من برهان الاتحادية والحلولية الذي يشرق في قلب المتصوف، ويؤكد له حضور الإله في قلبه من دون برهان عقلي فلسفي. إن الدِّين الساكن دين طقوسي شعائري وجامد، في حين أن الدِّين الدينامي الحركي يتجدد في كل زمان معيش كروحانية محضة. ويتجسد هذا الانفتاح المهيب للدِّين الحركي في الشخصيات الدينية العظيمة، ويعتبر برغسون هؤلاء المتفوقين العظماء امتيازًا نادرًا للتفرد والتوحّد والعزلة، لكن نداءهم من أجل حياة روحانية ومتناغمة وداعية إلى الحب نداء يأتي من السماء، بخلاف الأرضي النيتشوي، ويعرّج فيه الانسان إلى الألوهية بعاطفة جياشة وقوية ومطلقة بما ينمّ عن المطلق المرادف للكمالية. إن القيم عند برغسون أخلاقية ودينية، وليست علامات ضعف بل صورة صدوق عن نداء البطولة، وبذلك استطاعت قيم الأخلاق المفتوحة أن تحل معاناة الإنسان المعاصر ومحنته، لتتماهى الإنسانية بكليتها في عاطفة الحب والتعاطف، من دون أي إكراه أو ضغط أو وصايا أو زواجر أو روادع أو أي إلزام للسلوك الفردي. ويعتقد برغسون بصورة جلية أن الأنموذج الحي للمحبة يتجلّى في المحبة المسيحية المتسامحة التي هي في صميمها دِين أخلاقي مفتوح، والمسيح رسول للأخلاق والدِّين. كما نفى برغسون أن يكون للعقل أي قيمة في معرفة الأخلاق، لأنه يقع في مطبات الزلل. إن فكرة الدِّين المفتوح لا تعترف بحدود عقدية ضيقة تؤمن بها طائفة على حساب طائفة أو مذهب ديني أو فرقة معيّنة أخرى. وقد وثب برغسون بنا في نقلة نوعية من المنغلق إلى المنفتح، حيث امتزجت الأخلاق بالدِّين؛ إنه نداء ظرفي تنجذب بمنحاه الإنسانية تحت شعار الحرية وتتجاوز الموقف الحداثي الذي يفصل بين الأخلاق والدِّين(١٧).

فلسفة الروح وعلاقتها بالجمال

الجمال عند برغسون انتماء تدركه الذات بروحانيتها البحتة، ولا قِبَل لنا بالعثور عليه في واقعنا المادي الإمبريقي. ويؤكد برغسون في كتابه **الفكر والواقع المتحرك** الطبيعة الحدسانية لإدراك الفنان؛

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

فالفنانون، كما يقول، «**حين ينظرون إلى شيء، فإنهم يتبصرونه لذاته لا لذواتهم؛ إذ إنهم يدركونه برؤية موجهة لأجل الفعل، فهُم يدركون من أجل الإدراك، ولا لشيء إلّا لأجل الإدراك الفني، وهُم يولدون منفصلين عن منافع الحياة لأنهم يقللون من استعمال إدراكهم في الأحوال السطحية، وهُم يدركون قدرًا كبيرًا من الأشياء**»[١٨].

حينما نقرأ كتاب **الضحك** لبرغسون، نجد المؤلف يرفض عملية الضحك لأنها آلية صرف تحد من عفوية جوانيتنا الباطنية، وتجعل من الشعور الحدساني قوالب رمزية ثابتة. وبذلك، يمتاز الضحك بخصائص مناقضة للديمومة الروحانية؛ إذ إن من خصائصه أنه يمتلك خصوصية إناسية وسوسيولوجية، وخطابًا من العقل إلى العقل. لذلك، يتوافق الضحك مع ما هو معقول كما جاء في الكتاب: « **إن السبب الذي يجعلنا مضحكين هو أن نضع ذواتنا وأرواحنا في قوالب جاهزة، فهو يلزمنا بالصلابة عوضًا عن أن يأخذ منا ليونتنا**»[١٩].

كما أن الضحك يقضي على العواطف الجياشة العميقة، وبالتالي، فإن الضحك الذي يتحدّث عنه برغسون في كتابه لم يكن ضحكًا حقانيًا، وإنما هو ضحك استهزاء واستهتار[٢٠]. لذلك، يكون الجمال الحقيقي بالمعنى البرغسوني حقيقة ذاتية، ونعثر فيه على عفوية الديمومة الحرة، ونسمع من خلاله أرواحنا تهتز باستمرار تجاه التوحد مع الطبيعة، ونسمع في غياهب أرواحنا غناء موسيقى ذات لحن غير منقطع لحياتنا الجوانية. وبذلك نفهم أن الجمال الحقيقي الذي تحدّث عنه برغسون في كتابيه **المعطيات المباشرة للشعور** و**الضحك** هو حدس باطني، ويكون الإدراك الجمالي عبارة عن ذاتوية كذلك، فيما الفن يمثّل حقيقة حدسانية روحانية محضة.

إن الفن الحقيقي لا تبرز عظمته كأثر مهيب إلّا إذا تجلت عظمته كفكر خلّاق، وهو يهب القيمة المثلى للجهد الذي يعمل على خلق الآثار الفنية. ولنا أن نعترف بأن برغسون لم يقدّم نظرية استطيقية قائمة بذاتها، لكنه أنتج في أثناء انهماكه التأسيسي للميتافيزيقا، وبنهج غير مباشر، مذهبًا وتصورًا في الإستطيقا لكي يحدد مفهومًا للديمومة والحدسانية، فكان للجمال قيوميته في التصور البرغسوني. كما أن برغسون لم يكن يهدف إلى تفصيل قواعد العمل الجمالي، وإنما إلى تأسيس ميتافيزياء تعتمد الوعي الجواني المباشر، فحاول تحديد تطابقية كليانية بين الوعي الإستطيقي ووعينا الكيفي للمفاهيم التصورية. لهذا يكون الفن حقيقة حدسية ترتهن بتلاحم الحدس مع الفن من خلال توطيد العلاقة بين الفن والحدس في الطبيعة وحياة الفنان بخلق وإبداع تجبله الديمومة. كما يعبّر الفنان عن حقيقة الحرية القابعة في ملكوت الذات وتكنه تحقق الفعل الحر كمظهر خارجي في الأثر الفني، فالعملية الفنية تجلي للحرية الباطنية، والصفة الأساسية التي يمتاز بها العمل الفني الأصيل هي استحالة توقّع أنه سيحصل مستقبلًا.

(18) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant: Essais et conferences*, Quadrige; 78, 91 ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1985), p. 153.

(19) Henri Bergson, *Le Rire: Essai sur la signification du comique*, Quadrige; 11, 173 ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1962), p. 104.

(20) Harald Höffding, *La Philosophie de Bergson: Exposé et critique* (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 24.

يتلازم الفن بالخبرة الحدسانية بالمعنى الميتافيزيقي لا بالمعنى الإستيطيقي. في هذا الصدد يعقّب الباحث نبيل صادق في كتابه **علاقة الفن بالفلسفة عند برغسون** بالقول: «**إن غرض الفن عند برغسون هو استبعاد كل ما يحجب عنا الواقع من أجل وضعنا أمام الواقع العميق نفسه، أي رؤية مباشرة للواقع متجردة من أي منفعة أو ضرورات حياتية**»[٢١].

الفلسفة الروحانية البرغسونية وعلاقتها بقيم التعاطف والحميمية والحرية

إن المنحى الروحاني الذي تدثر به سياق فلسفة برغسون المهووس بقيم الديمومة المحضة هو، في حقيقة الأمر، تلاحم عميق مع التعاطف الذاتوي، ولا يدعو إلى القول بالتعاطفية والحميمية إلّا إلى اعتبار الحدس عاطفة جياشة، وتلك هي الركيزة الجوهرية للبرغسونية، بحكم أنها عاطفة تلج إلى غياهب الباطن وحميميته الصميمية التي تكشف عنها نظرية حدس الديمومة، أو الأنا الروحاني الخالص، وفق منطوق الأنا الدائم السريان والمعادل للتغيرية والصيرورة؛ هذا الأنا الحميمي الدينامي الفعال يتملص من كل علائق خارجية، ليحصل على أناه المتفرد المستعد لكل المواقف التي تقتضي الحرية؛ فحينما نستقرئ في كتاب **منبعا الأخلاق والدِّين** الخبرة الحدسانية، مثلًا، نجده يضرب مثلًا بمبلغ الحدس الشعوري الذي يبلغ قوته وشدّته التعاطفية عند أشخاص لترقيتهم في درجات سؤددية من الروحانية، وتمكنهم من الذوبان في المطلق؛ فالتعاطف الحقاني والحرية المثلى نتبيّنهما بجلاء في تجربة الصوفي العرفاني. فتعاطفية الصوفي وفق المنظور البرغسوني دائمة الوجد والشوق والحنين والهيجان والانفعال، تئز وتئن في نفسه عاطفة المحبة والحميمية؛ إنه شخص يختلف عن البشر العاديين، ونموذج لأخلاق منفتحة لا تعرف للأحقاد سبيلًا. ويدعونا برغسون إلى ضرورة أن نسلك طريقنا باتجاه نداء الحب إلى حيث دِين المحبة والعاطفة، وإلى مناجاة حب الإله العظيم، حينها تنطفئ ذات البشري في الإلهي، ويتعانق النّاسوت باللاهوت، ويحصل النقاء والطهارة[٢٢].

من المفاهيم الجليلة لتلاحمية الحرية مع التعاطف الحميمي ما نجده داخل التراتبية القيمية لفلسفة برغسون الروحانية في مفهوم النداء، أو بالأحرى «نداء البطل» الذي يمفصل بين المغلق والمنفتح في الأخلاق، والساكن والحركي في الدِّين. إنه نداء وجيه من البطل إلى الإنسانية برمّتها؛ إنه الهادي إلى الطريق القويم، وهذا النداء الصيروري تتنوع به القيم لتجد إشراقتها في مبدأ الخالق، وتتحرر حينها من الدِّين القسري القهري، وتستيقظ معه الحرية، ويتجاذب معها الإبداع، وحينذاك يتفوق الإنسان ويتدثر بدثار البطولة[٢٣].

كما أن مطلب الحرية يستوجب حضور القيم في الفلسفة الروحانية البرغسونية؛ ذلك أن الحرية مدخل لزومي لفهم دينامية القيم، واكتساب الحرية يوجه واقعنا نحو القيم، وهذا ما يؤكده الباحث

(٢١) نبيل صادق، «علاقة الفن بالفلسفة عند برجسون،» **مجلة القاهرة**، العدد ٦٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧)، ص ١٤.
(٢٢) برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ٦٢.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

زكريا إبراهيم في كتابه مشكلة الحرية: «**إذا قلنا إن مهمة القيمة تنحصر في إقامة ضرب من التوافق أو التطابق بين الوجود كما هو، والوجود كما ينبغي أن يكون، فسيكون علينا أن نقول إن الحرية هي التي تتكفل بتحقيق هذا التطابق**»[٢٤]. ونفهم من كلامه هذا أن القيم عند برغسون تُعَدّ في أحد جوانبها تأكيدًا للحرية الإنسانية، لأن من دون الحرية لا تستطيع الأنا أن تتجاوز حدودها الطبيعية الضيّقة إلى عالم القيم، ولا تستطيع الذات الروحانية أن تستكنه حقانيتها إلّا في حالة امتلاكها الحرية، ويكون لها بُعْدٌ فعال للكشف عن القيم، وتنجلي الحرية من معقلها في ممارسة الخبرة القيمية، حيث تتجاوز الذات حدودها البيولوجية، ويصبح لمعنى القيمة فهم حقيقي للحرية[٢٥].

إن الحرية وفق المنظور البرغسوني مطلب أساسي، ولن نصبح في سؤدد الإنسانية إلّا إذا سعينا إلى التحرر واكتساب الحرية. ولا وجود البتة لحرية إلّا على مستوى الإنسان، الكائن الأوحد القادر على الانعتاق من القيد، لأن الحيوان يفتقر إلى القدرة على التحرر.

دحض الروحانية البرغسونية لقيم العدمية والتشيُّؤ والآلية

اتخذ الفيلسوف برغسون موقفًا دحضانيًا تجاه النسقية الكانطية الأكثر تأثيرًا في ذهنية الأزمنة الحديثة، بحكم أن كانط أعطانا صورة قطائعية مناهضة تمامًا للتصور الروحاني الذي امتازت به الديمومة البرغسونية المنسجمة وفق تواصلية اتصالية تراكمية؛ فصورة الانفصال الكانطي فرقت بين الأنا النوميني والأنا الفينوميني، كما أن كانط يدثر المصدر الإمبريقي بسِمة النسبية، في حين نجد برغسون يسِمها بسِمة المطلقية.

كما أن برغسون نقض الزمن بالمفهوم الكانطي، لأن هذين الفيلسوفين يلتقيان في فكرتي الزمان والمكان، بحكم أن الفكرتين نقطة انطلاقهما، وكلاهما عمد إلى التفكير في مفاهيم عصره العلمية، فكونت نظرة ذات تفردية بمنحى تناوله لطبيعة المعرفة ومشروعية الميتافيزياء، وفي جوهر هاته الأخيرة نتلمس قضية جوهرية مرتبطة مباشرة بمفهوم الزمان، ألا وهي قضية الحرية، ومنها تنبجس مفاهيم الأخلاق والدِّين[٢٦].

وبذلك يكون انهمامهما بالزمانية مدخلًا صريحًا إلى الميتافيزيقا، وبالتالي سعيا بجهد إيمانهما ليجدا حلًّا لمشكل الحرية، بحكم أن هذه الأخيرة تُعَدّ مبدأً أولانيًا في كل ممارسة أكسيولوجية. ويمتاز الزمن الكانطي كمفهوم خالص ولزومي لكل المفاهيم الحدسانية الإمبريقية، وكسياق فارغ منسق لها، ونفهمه

(٢٤) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، مشكلات فلسفية معاصرة (القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.])، ص ٢٣.

(25) Joseph Combès, *Valeur et liberté*, Initiation philosophique ; 44, 2eme ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 44.

(26) Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant: Etude critique de la conception bergsonienne du kantisme: suivie d'une bibliographie kantienne*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1966), p. 27.

كإطار قبلي، أو بالأحرى كشُكول قبلية مارقة عن المادة الملموسة، ويبقى صورة جوفاء ضرورية لكل معرفة منظمة، ويكون التتالي التراتبي الماثل للحوادث في صورته المنفصلة عنه(٢٧).

وبذلك، يفصل كانط بين الزمن، كإطار أجوف يؤدي مفهومًا موحدًا، والديمومة كمحصلة تجريبية من محتوى الوقائع، ومن ثم فهي نسبية.

كما دحض برغسون النظرية النقدية عندما اكتشف حقانية العقل؛ فبوساطة هذا العقل، سعى كانط إلى تقديم معرفة موزعة عبر زمان ومكان، فمعرفته مستحيلة في عالم الظواهر، ليترك كانط الضرورة مسيطرة على الواقع، وتنتفي الحرية، ويزول تصور المطلق بما أن المعرفة نسبية في مضمار الحرية.

وفنّد برغسون أيضًا فكرة الواجب لذات الواجب الأخلاقية الكانطية، معتبرًا إياها سليلة الأخلاق المغلقة التي تصنع مجتمعًا مغلقًا، والوضعية التجريبية، بحكم أنه أراد أن يعيد أمجاد الشرعية الميتافيزيقية التي فنّدتها الوضعانية، ونقد المعرفة العلمية الإبستيمية التي اعتبرتها الوضعانية شرعية وكافية بذاتها لكل مشروع بنّاء.

إلى ذلك، قوّض برغسون تفسيرات التطورية الآلية والغائية، معتبرًا أنها لم تفعل شيئًا سوى أنها اتّبعت أوهام العقل، سواء عمدت إلى تفسير الحياة بالعلية الميكانيكية أو بالغائية، وكان اتّباعها أوهام العقل بحسب العادات الآلية التي تدرب عليها العقل في الحياة من دون فهم حقيقي لطبيعتها(٢٨).

بالإضافة إلى ذلك كله، أبطل برغسون المواقف الآلية الترابطية الفلسفية والعلمية في مجال علم النفس الفيزيقي، وذلك تمهيدًا لتوكيد قضية مهمّة تتمثّل في أن العواطف الجوانية، كالإحساسات الجمالية والإرادة، هي موطن للكيف وليس للكم.

خاتمة

تُعتبر الفلسفة الروحانية الحيوية التي تزعمها الفيلسوف برغسون من الفلسفات التي اقتدرت على القطيعة والانفصالية عن الفكر السائد في الفلسفة الأوروبية الحديثة، خصوصًا أن هذا النسق الفلسفي نبذ وراءه كل نزوع ميكانيكي أو مثالي، ونهج سبيله بغية تفسير الوقائعيات تفسيرًا حياتيًا، مؤمنًا إيمانًا قطعيًا بالحركية والصيرورة، ومصورًا الواقع تصويرًا عضويًا، وسائرًا على وفاق مع البيولوجيا، ونائيًا بنفسه عن النمط العقلاني في تصوراته وأحكامه القبلية والصورية، وكذا المنطقية، معتبرًا الحدس والديمومة والنشاطية الحركية والفهم الحيوي الوثبوي دأبه وديدنه في تتبّع صيرورة التاريخ. كما أن فلسفته ترانسندانتالية تشيد بالحقيقة الموضوعية المفارقة للذات العارفة من دون أن تتنكر للمذهب التعددي والشخصاني. ويمكن أن نجمل نزوعه الفلسفي في جوهره على أنه ردة فعل قوية ضد التيار

(٢٧) عمانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص ٦٤.
(٢٨) برغسون، **التطور الخالق**، ص ٥٩.

الميكانيكي عمومًا. وإذا كان برغسون من أهم ممثلي هذه الفلسفة الحياتية الجديدة وأكثرهم أصالة، فحري بنا أن نتقصى في فلسفات هذا الأخير نزعته الروحانية المتجذرة من المدارس الفلسفية الفرنسية الروحانية والشخصانية، بدءًا بالفيلسوف -مين دوبيران ورافيسون ولاشلييه وإميل بوترو- مرورًا بالنزعات التطورية والبراغماتية الإنكليزية، وصولًا إلى فلسفة هربرت سبنسر التي فنّدها برغسون جملة وتفصيلًا.

إن الفلسفة الجمالية الأخاذة، التي منيت بها البرغسونية من خلال ما خطّته أنامل هذا الفيلسوف الحيوي، تجلت في حقيقة الأمر في براعة الكاتب الذي استطاع صب مكنونات أفكاره في لغة سلسة ومرنة يطرب لسماعها ويتلذذ بقراءتها أي انسان، فما بالك بممتهن الفلسفة. ويمكن أن نشير باقتضاب إلى المنحى الفلسفي الذي سلكته أعمال برغسون الفلسفية من خلال أهم كتاباته على الإطلاق، ونستهلها بكتابه الأول **بحث في المعطيات المباشرة للشعور** الذي يحتوي على نظرية في المعرفة، ليليه كتاب **المادة والذاكرة** الذي تنجلي من خلاله نظرته الفلسفية في علم النفس. أمّا كتابه **التطور الخلّاق**، فيعرض ميتافيزيقاه المبنية على المعتقد البيولوجي، بينما ينبجس من مكامن مؤلَّفه الأخير **منبعا الأخلاق والدِّين** اعتقاده في الأخلاق وفلسفته في الدِّين.

«هناك في الصيرورة أكثر مما هناك في الوجود»، جملة برغسونية يتعيّن لفهم كنه فحواها أن نلج، وبعمق، نظرية برغسون في الديمومة والحدس، ونستهلها بنظرة هذا الأخير لتصور علم الفيزيقا (الطبيعة)؛ إذ يعتقد برغسون أن علم الفيزيقا يزعم أنه يعنى بدراسة الحركة والقوى، ولكن في حقيقة الأمر ليس كذلك مطلقًا، فهو إذ يدرس الحركة لا يدرسها في حد ذاتها -كدينامية حية- وإنما يدرس تموضعها المتتابع ضمن حيّز معين (موقع)، أو بعبارة أخرى، يدرس علمُ الفيزياء مواقع الأجسام وتتابع تموقعها في المكان. كما أن الفيزيقا لا تدرس القوى في كنهها وجوهرها، بل تتقصى نتائجها وتسعى إلى قياسها ودراسة الأسباب الفاعلة التي تحْدثها، لا دراسة القوى في حد ذاتها كديناميكية حيوية دافعة. أمّا ما يزعمه الفيزيائيون من أنهم يدرسون الزمان ويقيسونه بصورة آلية ميكانيكية، فهو محض هراء، لأن الزمان الحقيقي غير قابل للتشيُّؤ والقياس فيزيقيًا، وما يزعمون أنهم يقيسونه هو المكان.

أمّا الحقيقة الجوهرية التي يحيلنا إليها الفيلسوف برغسون، فهي تلك القابعة في جوانية نفوسنا، والتي لا قِبل لنا على استجلائها إلّا بجهد جهيد، وشعور عميق، وعمل مضن ومستمر ودائم ومرهق جدًا، لأن تكنه هاته الحقيقة التي يدلنا عليها برغسون يمتاز بالفرادة والقوة. ومن سمات هاته الحقيقة = الكيفية، اللاتجانس والتداخل مع صعوبة الفصل بين أجزائها، والحرية والإرادة والشعور. كما أنها لا تشغل حيّزًا من المكانية، ولا قدرة لأي كان على تقديرها حسابيًا، فهي سيكولوجية باطنية. أمّا الخاصية الأكثر تفردًا والتي تجبلها، فإنها الديمومة المحضة، فهي الدفعة والوثبة الحيوية والصيرورة، وهي ديمومة الجريان والاستمرارية التي لا تعرف الانقطاع أبدًا. لهذا، يفصل برغسون بين ميدانين من ميادين الحياة الانسانية:

ميدان فيزيقي يعنى بالمادة المكانية، ويقابله العقل المتجه نحو العمل، وميدان الحياة الواعية الذي يسير وفقًا للديمومة، ويقابله الحدس.

وبذلك، يمكن أن نتوصل إلى نتيجة مفادها أن الفلسفة الروحانية البرغسونية تعبير تعاطفي حميمي عميق عن الشعور المتعاظم بالماهية الحقيقية للحياة البشرية في صعودها الملكوتي، المتبلورة على قيم الانفتاح والصيرورة والتغير والنمو والنجاح؛ هذه القيم التي ترتهن بمرجعية مطلقة، جاعلة من الذات انجذابًا نحو القيم الإنسانية كمحبة وحميمية، فكانت بحق فلسفة للطمأنينة، إذ تتبوأ معها الإنسانية أعلى مراتب الوجود وتدعو إلى المحبة والإيمان. وهكذا تتمظهر لنا البرغسونية كفلسفة للحضور والفعالية الروحانية أعادت الاهتمام إلى الروح البشرية، لتجعل من الإنسان مركزًا للكونية، وبوصفه انطلاقة ووثبة روحانية وأخلاقية وجمالية ودينية، وهي عينها الخبرة الباطنية الإنسانية التي يحايث من خلالها الكائن البشري إيقاعه القلبي وقفزته الروحانية الواثبة نحو الإبداع والتطور الخلّاق.

لذلك، يكون المباشر هو القيمة العليا في الفلسفة البرغسونية المتبلورة في لب المعرفة الحدسانية، لأن معايشة المباشر والشعور به انتصار مهيب للحدس في تراتبية المعرفة. وتعقيبًا على ذلك، يقول الباحث مراد وهبة: «**والمباشر هنا يعني أن ننفذ إلى الباطن حتى ندرك ما فيه من جِدة وعمق وأصالة، وننفذ إليه بروح الصداقة والتعاطف والمودة، وتلك هي طريقة برغسون**»(٢٩).

(٢٩) مراد وهبة، **المذهب في فلسفة برجسون** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٤٤.

إبراهيم القادري بوتشيش*

المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية

أدوار المثقفين في ظل التحولات التاريخية

مراكش، ١٩- ٢١ آذار/مارس ٢٠١٥

تـ غدت مراكش في الفترة ١٩ – ٢١ آذار/ مارس ٢٠١٥ قِبلة للباحثين والأكاديميين العرب الذين وفدوا إليها من مختلف الجامعات ومراكز البحث العلمي، للمشاركة في المؤتمر السنوي الرابع الذي نظّمه **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات** في المغرب. وقد طرح المؤتمر موضوعين للدراسة والتحليل، **أولهما**: «أدوار المثقفين في ظل التحولات التاريخية»، **وثانيهما** «الجامعات والبحث العلمي في العالم العربي»، وسيخصَّص هذا التقرير للموضوع الأول.

توزعت جلسات المؤتمر بين تسع جلسات علمية، فضلًا عن محاضرة أُلقيت خلال الجلسة الافتتاحية، وأخرى ختامية خُصصت لتقييم نتائج المؤتمر وتوصياته.

انطلق المؤتمر يوم ١٩ آذار/ مارس٢٠١٥ بـ **جلسة افتتاحية** قدم خلالها عزمي بشارة محاضرة تحت عنوان «مقاربات نقدية للرائج حول المثقَّف»، وهي عبارة عن قراءة نقدية دقيقة لمفهوم المثقَّف، وإبحار عميق في مجموعة من التصورات التي صيغت حوله، والأدوار المنتظرة منه، وما يميزها من أدوار المثقف الخبير والمتعلم.

انطلق المحاضر من الكتابات التي شكّلت لحظات التأسيس لمفهوم الدور النقدي للمثقَّف، والمسنودة إلى نظرية المدرسة الفرنسية (إيميل زولا) التي لا تحصر دور المثقَّف في منجزه العلمي، بل في موقفه النقدي من المجال العام. كما استحضر في الوقت ذاته مرجعية التقليد الذي أرساه الرعيل الأول من المثقَّفين العرب بتياراتهم الإصلاحية والعلمانية والإسلامية المختلفة التي زاوجت في أفق الاتجاه التنويري بين العقل النقدي، والموقف القيمي كقاعدة للتأثير في المجال العام.

* أستاذ في جامعة مولاي إسماعيل في مكناس، ورئيس المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية والحضارات المقارنة.

توقّفت المحاضرة عند ثلاث عشرة محطة للتأمل والتدبر، بغية تحديد مقاربات نقدية علمية مختزلة، لكنها دقيقة وراصدة للتصورات الرائجة بشأن دور المثقّف، وتبيان أوجه قوّتها وقصورها ومعاطبها في آن. وفي هذا السياق، انتقد مفهوم المثقف العضوي الذي نحته غرامشي، كما تحفّظ على تحميل مصطلح «الأكاديمي» الحمولة نفسها التي تؤثّث مفهوم المثقّف، على الرغم ما يقدّمه الأول من إبداعات فكرية. وبالمعنى ذاته، انتقد المفهوم الرائج بشأن المثقّف النقدي الذي رأى فيه مفهومًا ملتبسًا، لأن نقده موجّه إلى النظرية الاجتماعية لا إلى عالم الأفكار.

وبالمثل، انتقد بشارة النظرية التي تربط المثقَّف بالاغتراب، لأن اغتراب المثقّف في العالم العربي يحيل إلى مرجعية الأستاذ الجامعي المشدود إلى التقاليد البحثية الجامعية، بعيدًا عن أي صراع، كما حدث لدى مثقّفي أوروبا من أجيال المدرسة الهيغلية. وميّز أيضًا بين المثقَّف المحافظ الذي يدافع عن تقاليد الدولة المستندة إلى تمثيل شرعية الأمّة، ومثقّف السلطة الذي يبرّر القمع والاضطهاد؛ فالمثقف المحافظ مغيّب في الوطن العربي، وهو ما يجعل دوره يتوارى لمصلحة مثقّف السلطة.

واعتبر بشارة في مجال الفن أن التزام الفنان يأتي كوظيفة خارجية للفن، تجعله -بما له من ملَكة فنية ملتزمة- في عداد المثقّفين الذين يؤدون أدوارًا مؤثرة في المجال العام.

خلص المحاضر إلى قناعة فكرية مفادها أن ما يصنع المثقَّف ليس التوجّه الذي يبرّر به عدم اتخاذ موقف، بل التوجّه الذي يدفعه إلى اتخاذ موقف مؤثر، خاصة إبان الثورات والحراك الاجتماعي. لذلك، اعتبر أن أخطر ما يمكن أن يحدث للمثقّف هو تحلّله من المسؤولية، تجنبًا لمحاسبة الجمهور، وعدّ ذلك خيانة لوظيفته القاضية بتحمّل المسؤولية تجاه المجال العام.

لم يفُت المحاضرَ الوقوف في آخر المحطات على دور المثقَّف في ظل تحولات الربيع العربي، وما صاحبها في بعض البلدان العربية من ضعف الدولة وهشاشتها. وانتقد في هذا الصدد الدور السلبي لبعض المثقَّفين المدافعين عن الوضع القائم، من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تشخيص وتحليل أسباب هشاشة الدولة، وبذلك يكون المثقَّف قد تخلى عن دوره الترشيدي العقلاني.

في المنحى عينه، انتقد بشارة أيضًا المثقَّفين الذين وقفوا إلى جانب الثورات، وألقوا باللائمة على الأنظمة القمعية، من دون الوقوف على أخطاء الذين قاموا ضدها، فتحولوا من مجال التفسير الإيجابي الفعال إلى التبرير المكرّس للفوضى والتشرذم، وأكّد أن الجمع بين التحليل العقلاني والموقف المعياري الأخلاقي هو المنهج السليم الذي يؤشر على دور ناجح للمثقَّف.

بعد محاضرة الجلسة الافتتاحية، انطلقت أشغال الجلسة الأولى برئاسة عبد العلي حامي الدِّين، وتمحورت أوراقها حول موضوع «المثقَّف العربي وأسئلة السلطة والنهضة: السياقات الفكرية». وقد قدّم سعيد بنسعيد العلوي الورقة **الأولى** في موضوع «الحرية شعارًا ومفهومًا: خطاب المثقَّفين العرب في عصر النهضة»، اعتبر فيها عصر النهضة تحولًا تاريخيًا مفصليًا في مساق الفكر العربي، وعلامة فارقة أنتجت لدى المثقَّفين المنتسبين إلى مدرسة محمد عبده مفهومًا جديدًا للحرية ينضح بالمعاني غير المسبوقة في الوعي العربي الإسلامي. وخلص

إلى القول إن هذه الحرية في دلالاتها الجديدة شكّلت مكوّنًا من مكوّنات النهضة وإحدى نتائجها الأساسية.

جاءت الورقة **الثانية** التي قدّمها المنجي السرباحي تحت عنوان: «المثقّف العربي من تجربة الجور إلى ثقافة حقوق الإنسان» متسائلة عن مدى نجاح المثقف العربي في ترجمة تجارب الاستبداد المتعددة والمتعاقبة التي شهدها المجتمع العربي منذ ما يربو على قرن من الزمن، إلى وعي بضرورة التغيير، وانخراط المثقف في مسالك هذا التغيير الهادف إلى تكريس الديمقراطية وحقوق الإنسان. وقد صاغ المتدخل جواب الإشكالية التي طرحها انطلاقًا من ثلاث لحظات توقف عندها: اهتم في اللحظة **الأولى** بمسألة حقوق الإنسان في خطاب المثقّف، بينما توقف في **الثانية** عند شروط التحول من وضعية مقاومة الاستبداد إلى منهج التأسيس لمشروعية سياسية جديدة، في حين اهتم في اللحظة **الثالثة** باستجلاء المطبّات التي تعوق مساهمات المثقّفين في إنتاج ثقافة حقوق الإنسان.

اختُتمت الجلسة الأولى بمداخلة السعيد سليمان عواشرية في موضوع «إشكالية تجسير الفجوة بين المثقّف والسلطة السياسية في الوطن العربي في ظل العلاقة بينهما»، وهي الورقة **الثالثة** التي سعت إلى تشخيص علاقة التوتر المتجذرة بين المثقّف والحاكم بسبب اختلاف رؤية الطرفين في التعامل مع الواقع: بين النزعة المثالية للأول والنزعة البراغماتية للثاني، وهو ما عمّق الفجوة بين الطرفين. وطرحت الورقة بعض التصورات التي صيغت لردم هذه الفجوة، ومن بينها نقل تجربة الآخر، كاليابان والولايات المتحدة، التي جرى التحفظ بشأنها بحجة الاختلاف الجذري بين سلطات هذه الدول والسلطة السياسية في الوطن العربي.

***

على غرار الجلسة الأولى، تمحورت أوراق **الجلسة الثانية** التي ترأسها يوسف الشويري حول تيمة المثقّف العربي وأسئلة النهضة، لكنها انصبّت حول السياقات التاريخية. وفي هذا الصدد، قدّم أنس الصنهاجي مداخلة في موضوع: «موقف الإنتلجنسيا المغربية من الحماية الفرنسية وممارساتها في المغرب» (الورقة **الرابعة**)، حلّل فيها تحولات فكر النخبة السلفية إبان المرحلة الاستعمارية، ومحاولة بناء مشروعها النهضوي، وعوامل فشل هذا المشروع - بعد استقلال المغرب- لعدم مسايرته تحولات بناء الدولة المغربية، وعدم مزاوجته بين البعدين الديني والمدني، الأمر الذي أفرز صعود إنتلجنسيا نقيضة.

في المداخلة الثانية (الورقة **الخامسة**)، تناول عبد العلي حامي الدِّين بالدراسة والتحليل كتابات نخبة العلماء الإصلاحيين المغاربة في بداية القرن العشرين، مبرزًا أن معظمها انصبّ على إعادة تنظيم السلطة انطلاقًا من حمولة معرفية تنهل من معين التراث الفكري الإسلامي، ومن بعض التجارب الدستورية الناجحة، وأن محاولاتها الدستورية الأولى انطلقت من منظور إصلاحي يروم إيجاد صيغة قانونية عملية تنظم وضعية الحكم، وتسمح لممثلي السكان بالمشاركة الفعلية في تدبير شؤون الوطن بواسطة إقامة مؤسسات دستورية.

***

تميزت **الجلسة الثالثة** التي ترأسها عز الدين البوشيخي بكونها جلسة خاصة بالعالَم السيبرني

بحكم اشتغالها على تيمة التشبيك والثقافة الرقمية، كما يعكس ذلك عنوانُها «أدوار المثقف العربي في العصر الرقمي والشبكي».

قُدّمت في هذه الجلسة ثلاثة عروض: تمثّل **أولها** في عرض نديم منصوري تحت عنوان «حول دور المثقَّف الشبكي في عصر المعلومات: ملاحظات وآفاق» (الورقة **السادسة**)، انطلق فيها من التحول الذي فرضته تكنولوجيا الاتصال، وضرورة مساهمة المثقَّف العربي في وضع أطر تنظيمية تحمي المستخدمين، وترصد المتغيرات المستجدة. وتأسيسًا على ذلك، طرح السؤال الرئيسي حول آفاق الدور الذي ينبغي أن يضطلع به المثقَّف الشبكي لمواجهة تحديات عصر المعلومات، خاصة في ظل تنوع أساليب المواجهة لدى المثقَّفين الشبكيين.

أمّا العرض الثاني، فتناول فيه جوهر الجموسي موضوع «المثقَّف النمطي والمثقَّف الناشئ في العالَم السيبرني» (الورقة **السابعة**) وبسط فيه القول حول التحولات التي طرأت على المثقَّف العربي بعد تسيّد العالَم السيبرني، وانفجار تكنولوجيا الاتصال، وتحوّل وظيفة الثقافة إلى وظيفة ديكورية ومكمّل سلعي لعصر الصناعة، وهو ما جعل المثقَّف نفسه ينتقل من الفرد المبدع إلى «قبائل» من الشركات العملاقة، وبالتالي انشطر المثقَّف إلى مثقَّفَين: مثقَّف نمطي، ومثقَّف يعيش في العالَم السيبرني، ويتغذى بخزّانات الثقافة الإلكترونية.

اختُتمت هذه الجلسة بورقة إبراهيم بوتشيش في موضوع «سؤال تجديد أدوار المثقَّف في ضوء تحولات الربيع العربي: التواصل الشبكي والميداني خيارًا استراتيجيًا» (الورقة **الثامنة**)، أثار فيها سؤال تجديد أدوار المثقف العربي في ضوء التحولات التي أفرزها الربيع العربي. ولسبر غور الإشكالية، سعى إلى تشخيص الخيوط الناظمة لسؤال تجديد أدوار المثقَّف من خلال ربطها بتحولات ثورة تقنيات التواصل الشبكي التي جعلت دور المثقَّف محكومًا بدخوله دائرة التشبيك. كما ربط تجديد دور المثقف بفهم ما تمخض عن الربيع العربي من تحولات ذهنية ونفسية حدّد أبرزها في دخول المجتمع العربي «زمن ما بعد الخوف»، وزمن ما فوق الأيديولوجيات الأحادية، وزمن التغيير السلمي الناعم. وتأسيسًا على هذه التحولات، اقترح صاحب الورقة خطة استراتيجية لتجديد دور المثقَّف تتألف من ثالوث يجمع بين التشبيك ونشر المعرفة، والمعاينة الميدانية لإبداع سلوك ثقافي تفاعلي، وحضور وازن للمثقَّف في الساحات والميادين، على غرار ما حدث في الانتفاضات الاجتماعية في أوروبا.

***

في **الجلسة الرابعة** التي انطلقت أشغالها في اليوم الثاني من أيام المؤتمر برئاسة وجيه كوثراني، عُرضت ثلاثة أبحاث دارت محاورها حول تيمة «المثقف العربي وأدواره المتجددة: جدلية المثقَّف والثورة».

بدأت الجلسة بعرض قدّمه حسن طارق وخصصه لدراسة موضوع: «المثقف والثورة: الجدل الملتبس» (الورقة **التاسعة**)، وهو محاولة إرصاد لحضور الثقافي في دينامية الثورات العربية من خلال بحث علاقتها المفترضة بفكر النهضة العربية، وتتبُّع مخرجاتها الدستورية. وبعد تحليل ترسانة من المعطيات، خلص إلى أن التفكير في آفاق السؤال الثقافي لما بعد ثورات الربيع العربي يطرح الحاجة إلى استئناف أسئلة الإصلاح

الثقافي ضمن المعركة الكبرى لاستنبات قيم الحداثة، والانتقال من التفكير في حالة المثقَّف الهوياتي إلى وضعية المثقَّف الديمقراطي.

في المنحى نفسه، سعى صالح بن سالم من خلال بحثه «تحولات المثقف المعرفية والسلطوية: تحليل ثقافي» (الورقة **العاشرة**) إلى رصد تحولات المثقف المعرفية والسلطوية باستحضار الأثر الأيديولوجي في مصطلحه ومفاهيمه المعرفية والسلطوية، مؤكدًا ارتباط المعرفي السلطوي للمثقَّف بأيديولوجيته التي يؤمن بها، وتفتت سلطويته بقوة سلطة المجتمع، ووفرة المعرفة التي كانت مقتصرة عليه.

كانت مداخلة خباب النعمان «المثقَّف والثورة: جدلية العلاقة ونطاق التأثير» (الورقة **الحادية عشرة**) آخر عرض في هذه الجلسة التي سعت لكشف العلاقة بين المثقَّف والثورة، حيث أثار الباحث سؤال ما إذا كان دور المثقَّف في إشعال ثورات الربيع العربي تأثيريًا أم شكليًا، وما إذا كان هذا الربيع قد أفرز أنماطًا جديدة في أدوار المثقَّف، ليخلص إلى القول إن أدوار المثقَّفين في صنع الثورات أدركها تراجع نسبي لأسباب ذاتية وموضوعية متعلقة بإعادة توزيع رأس ماله الرمزي المعرفي، منتقدًا مقولة «موت المثقَّف»، ومبشّرًا بميلاد مثقّف عمومي.

***

شكّلت **الجلسة الخامسة** برئاسة رشيد العناني الشق الثاني المكمّل للجلسة التي سبقتها؛ إذ تمحور موضوعها حول «المثقف العربي وأدواره المتجددة: أسئلة الفكر والممارسة». وفيها تدخّل عبد العزيز لبيب ببحث تحت عنوان: «من مولد المثقف إلى أزمة (أن نعمل أم نفكر؟)» (**الورقة الثانية عشرة**)، وهو بحث أثار سؤال التمييز بين المثقَّف والمفكر، وعدم تماثلهما في مسار النشأة والتطور، ومن ثم طرح إشكالًا معرفيًا يتمحور حول الوقوف على كيفية حلول «المفكر المثقَّف» محلّ «المفكر الحكيم»، وما هي مآلاته في الزمن الراهن؟

سلّط فريدريك معتوق في مداخلته «مثّقفو الأنسيكلوبيديا الفرنسية ومثّقّف دائرة المعارف العربية» (الورقة **الثالثة عشرة**) ضوءًا مقارِنًا بشأن تجربتين كان لهما الهدف الموسوعي نفسه، ولكنهما اختلفا في بيئة الإنتاج ذهنيًا واجتماعيًا وسياسيًا. ويتعلق الأمر بمؤلّفي الأنسيكلوبيديا الفرنسية والأنسيكلوبيديا العربية لبطرس البستاني. وقد أفلح الباحث من خلال الدراسة المقارنة أن يُبرز اختلاف النتائج بين الموسوعتين: ففي الوقت الذي جاءت حصيلة الفكر الموسوعي التنويري الغربي مسبوكة بذهنية تقدمية جماعية، ومتحررة من أي سطوة سياسية، أتى العمل الموسوعي العربي في سياق العبقرية الفردية، وبرعاية الدولة، وفي غياب مشروع حضاري متكامل.

***

سعت **الجلسة السادسة**، التي ترأسها فريدريك معتوق والمتمحورة أيضًا حول المثقَّف العربي وأدواره المتجددة، إلى سبر غور بعض القضايا والتجارب. وعُرضت خلالها ثلاث أوراق، عالج في إحداها بلكبير بومدين موضوع «نقد مسار المثقَّف العربي: دراسة ميدانية لتحليل أهم الفجوات في المسؤوليات والأدوار» (**الورقة الرابعة عشرة**)، وهي دراسة أبانت عن وجود فجوات في مسؤوليات المثقَّفين العرب وأدوارهم، وعزت الفجوات إلى علاقاتهم

المعتلّة بالمجتمع والسلطة، وتسيّد العولمة وشبكات الإعلام والتواصل الاجتماعي على حساب أقلام المثقّفين.

أمّا الورقة التي قدمها حميد الهاشمي تحت عنوان: «المثقّف العربي وموقفه من قضية المرأة: العراق في الفترة من نهاية القرن ١٩ وحتى نهاية القرن ٢٠ نموذجًا» (الورقة **الخامسة عشرة**)، فهي استحضار سوسيو- تاريخي لموقف المثقّف العراقي من قضية المرأة، ركّز فيه على تعليم البنات في العراق، وظهور الدعوات التي نادت بحرية المرأة. كما ألقى الضوء على أهم المعارك التي خاضها المثقّف في مجال تحريرها، والتي أفضت إلى ما وصفه بمكاسب المرأة التي تحققت لها خلال العقود الأولى من القرن العشرين بفضل الدور الذي اضطلع به المثقفون.

ورصدت ورقة حيدر سعيد «مولد المثقف اللادولتي: حالة العراق» (الورقة **السادسة عشرة**) المتغيرات التي عرفها العراق منذ استيلاء حزب البعث على السلطة إلى الغزو الأميركي، وكيف انتقل المثقّف العراقي خلالها من المثقّف الحزبي إلى مثقّف الدولة التي احتوته، ثم كيف بدأ تشكلّ مخاض جديد بعد انتهاء حكم حزب البعث، حيث صار المثقّف العراقي يعيد تعريف هويته ووظيفته، منطلقًا من مفهوم المثقّف اللادولتي التي حددت الورقة مكوناتها في ثلاث نزعات: النزعة الرسولية، والنزعة النقدية، ثم النزعة الفكرية.

***

توقفت **الجلسة السابعة** التي ترأسها عبد الوهاب الأفندي عند «قضايا الهوية والمجال الثقافي»، حيث طرحت ورقة يوسف الشويري «دور المثقّف في التغيرات التاريخية: المثقّف والمجال الثقافي» (الورقة **السابعة عشرة**) فكرة إيجاد معادلة نظرية وعملية لتجاوز إشكالية القطيعة أو الاستمرارية، ودعت إلى تبنّي الهوية الحداثية والاستقلال الفكري في كل إبداع ثقافي، مع التزام القواعد العلمية أو الفنية المتعارف عليها.

وطرح علي الصالح مولى من جانبه سؤال المثقّف الهووي من خلال ورقته «هل من حاجة إلى مثقف هووي؟» (الورقة **الثامنة عشرة**)، وهي ورقة أقامت طموحها على إشكالية مركزية تتغيا النظر في موجبات انتهاء زمن المثقّف الهووي وظهور زمن الـ«ثينك تانكس»، واستحضرت خضوع عالم الإنسان المادي والرمزي لإكراهات وتحولات تتغير بمقتضاها سنن الوجود الاجتماعي والسياسي والقيمي. وبما أن المثقّف كائن فاعل في هذا العالم، فإنه يخضع أيضًا لقوانين التغير في الوظيفة والأداء، معتبرة أن نهاية المثقف الهووي كانت في الأساس نهاية لكل الزمن الذي نشأ داخله.

اختُتمت هذه الجلسة بمداخلة النور محمد تحت عنوان «المثقّف العربي وتحديات التجديد الديني» (الورقة **التاسعة عشرة**) التي وضعت الأصبع على غياب أي حوار جِدي ومنتج بين السلطة الدينية والسلطة المعرفية في العالم العربي، وهو ما أسفر عن عرقلة مشروع الإصلاح الديني الذي رامه المثقّف العربي، عكس المثقّف الغربي الذي انخرط منذ وقت مبكر في الحوار المباشر مع الحقل الديني، فتحقق نتيجةَ ذلك نوع من التعايش السلمي بين الديني واللاديني.

***

بدأ اليوم الثالث من المؤتمر بجلسة عامة برئاسة إدريس واعويشة بمحاضرة افتتاحية ألقاها بنسالم حميش تحت عنوان: «عن المثقفين وتحولات الهيجمونيا».

تضمنت المحاضرة محورين أساسيين: **أولهما** توصيف لمفهوم المثقَّف، وقراءة نقدية للمشهد الثقافي، صنّف المحاضر من خلالها المثقَّفين، بينما خُصص المحور **الثاني** لفحص تأثير تحولات الهيجمونيا في المثقَّف العربي.

ركّز المحاضر على ظاهرة خطِرة تعمل على تحويل بيئة المثقَّفين إلى بيئة موبوءة، معوِّقة لأي دور إيجابي للمثقَّف العربي، وتتجسد في سوء الاعتراف البيني بين المثقَّفين العرب، ونزوعهم الاعتزالي، مشيرًا إلى الهشاشة والتفكك وتكريس مأساة الانقطاع وعدم التواصل بينهم، وسلوك التهاجر والتنابذ ونزعة الإقصاء، ناهيك عن تفاقم سوء الاعتراف البيني إلى درجة أن بعضهم لا يقرأ للبعض الآخر.

في المحور الثاني من المحاضرة، تناول حميش مفهوم الهيجمونيا واستعمالاتها الدلالية في الكتابات القديمة، ليصل إلى مفهومها المعاصر المتمثّل في نظرية «الفوضى الخلّاقة» و«استراتيجية الدمار» التي صاغها المحافظون الجدد في الولايات المتحدة في ظل حكم آل بوش، وفي ترسانة من الآليات أهمها الاحتواء، أو التصنيف في محور الشر والدول المارقة، أو تنظيم الحرب الاستباقية. أمّا انعكاساتها، فخطِرة وذات أبعاد متعددة، فهي تحقق أولًا «العبودية الإرادية»، التي هي من تمظهرات التسلط والاستبداد الرأسمالي المتوحش الذي يستعمل الحديد في قفاز من حرير. وركزّ المحاضر على دور الاستعمار في شكليه القديم والجديد في تدمير الهوية العربية، مستحضرًا نماذج من الجزائر والمغرب.

بعد التشخيص لتمظهرات الهيجمونيا وانعكاساتها على المثقَّف العربي، طرح حميش سؤالًا في غاية الأهمية حول جدوى الحوار الحضاري في ظل الهيجمونيا المتسيّدة، وما إذا صار هذا الحوار الحضاري عبارة عن ملهاة أو أفيون؟ وأجاب عن ذلك بأن بالنظر إلى الهوة بين المثقَّفين والمجتمع المدني من جهة، والسياسيين والفاعلين الاقتصاديين من جهة ثانية، وبالنظر أيضًا إلى غلبة الصدامات ومنطق الأقوى وقانونه، فإنه يُحكم على أخلاق الحوار بالركون إلى مجموعة من التمنيات العاطفية. غير أن ثقافة الحوار هاته تجد مقوّضها في كتلة المعوقات المعقدة المجانسة لواقع الهيجمونيا بشقيه، الظاهر المباشر والماكر المتخفي.

بعد المحاضرة الافتتاحية، تواصلت سلسلة جلسات المؤتمر بـ **الجلسة الثامنة** التي تناولت تيمة «المثقف في السياق العربي - الإسلامي» برئاسة سعيد بنسعيد العلوي. وقد شكّلت ثلاث أوراق مواد هذه الجلسة، قدّم أُولاها عبد الوهاب الأفندي تحت عنوان: «حول المثقف الإسلامي: الوظيفة والمنهج والإشكالات» (الورقة **العشرون**) انطلق فيها من فرضية أن إشكالية المثقَّف الإسلامي لا تقلّ صعوبة عن حلّ المعادلة المعقدة التي يواجهها المفكر الإسلامي لتجسير الهوة بين الماضي والحاضر؛ فالمثقَّف لا يكون إسلاميًا إلّا إذا عبّر عن رؤية متجذرة في إطار التراث الإسلامي، وامتلك القدرة على إشعاع السلطة الروحية، مع قبضه على ناصية الحداثة، وتمكّنه من خطابها. واستدل الأفندي بمجموعة من نماذج المثقَّفين

الإسلاميين الذين خاضوا التجربة، ولكن قلّة منهم تمكّنت من المزاوجة بين المحاولة والنجاح مثل المفكر محمد إقبال.

بمنظور آخر، تصدت مداخلة عبد العزيز راجل لدراسة «خطاب السياسة عند المثقف المقاصدي» (الورقة **الحادية والعشرون**) مؤكدة بروز ظاهرة نخبة المثقَّفين المقاصديين خلال الحراك الشعبي الديمقراطي، وارتباطهم بقضايا المجتمع وتعبيرهم عن هويته. لذلك، سعت ورقته إلى إماطة اللثام عن فاعلية الدور الذي يقوم به المثقف المقاصدي في تحيين المقاصد وتفعيلها لتلبية حاجات الإنسان المعاصر، وخلصت إلى القول إن هذا الصنف من المثقَّفين لا يمكن إلّا أن يكون مع مطالب الشعوب الثائرة والطامحة إلى الحرية والديمقراطية.

أمّا الورقة الثالثة التي أعدها عبد اللطيف المتدين، فعالجت موضوع «الاجتهاد الفقهي والسلطة غير الشرعية» (الورقة **الثانية والعشرون**)، وتمحورت حول إشكالية تولّي الحكم من خلال بُعدين: يتمثّل **الأول** في تولّي الحكم بطرق غير شرعية منحها الفقهاء صفة الشرعية دفعًا للضرر، وعملًا بالمصلحة، بينما يتجلى البُعد **الثاني** في تخلّي الحاكم عن منصبه أو في إزاحته بسبب إخلاله بشروط الأمر المعقود له، أو بسبب انتفاء شرعيته. وتكشف الورقة عن نماذج من الاجتهادات الفقهية الكلاسيكية التي أطّرها الباحث في مستويين: مستوى تأسيسي اعتبر فيه الفقهاء التغلب والوراثة وسيلتين مشروعتين لتولّي السلطة، وإن كانت اجتهادات أخرى ذهبت إلى اعتبار ذلك مسًّا بحقوق الرعية. أمّا المستوى الثاني، فيتجسّد في اجتهادات فقهية معاصرة حول مسألة الخروج عن الحاكم، وهي التي برزت مع انتفاضات الربيع العربي. واستثمر الباحث معطيات المستويين معًا ليستشف أوجه التقاطع بينهما.

***

كانت **الجلسة التاسعة** برئاسة المولدي الأحمر آخر الجلسات العلمية للمؤتمر، وخُصصت لموضوع «المثقف والثورات العربية: أسئلة الهوية والوظائف المفتقدة»، قدمت فيها ثلاث أوراق: عرض خالد العسري في بدايتها لموضوع «المثقف العربي وإشكال الحرية والهوية زمن الموجة الأولى من الربيع العربي» (الورقة **الثالثة والعشرون**)، أبرز فيه أن المخاض المفصلي الذي عاشته دول الربيع العربي أثار مفارقات في خطاب المثقف العربي بين لحظة كان فيها منظّرًا لمتطلبات التغيير، ولحظة أصبح فيها التغيير منفلتًا من يده. لذلك، فإن أهم الإشكالات التي ركزت عليها الورقة تتمثّل في البحث عن دلالات الحرية في فكر المثقَّف العربي إبان ثورات الربيع التي عرفتها المنطقة العربية.

وأعقبت هذه المداخلةَ الورقةُ التي قدّمها امحمد جبرون في موضوع «المثقف العربي وأزمة الهوية: دراسة في مصير المثقَّف وأثره خلال الربيع العربي» (الورقة **الرابعة والعشرون**) وتناول فيها التوتر الذي شاب علاقة المثقَّف العربي الحداثي بالجمهور، خاصة إبان الربيع العربي. وفسّر هذا التوتر بأسباب عميقة وبنيوية ترتبط بملابسات ظهور المثقَّف في السياق العربي النهضوي الذي عبّر عنه بـ«أزمة الهوية»، مستنتجًا أنه لا يمكن تجاوز هذه الأزمة وإعادة الروح إلى علاقة المثقف بالجمهور من دون إصلاح هذا العطب الهوياتي الذي اعتبره مسؤولًا عن إخفاق المثقَّف التحديثي.

اختُتمت الجلسة بمداخلة سعيد أقيور التي عالجت موضوع «المثقّف العربي والوظائف المفتقدة في ثورات الربيع العربي» (**الورقة الخامسة والعشرون**)، وطرحت إشكالية عدم مسايرة المثقّف لإيقاعات تحولات مجريات الربيع العربي لكونها لم تكن على مقاسه، وهو ما جعله يسعى إلى وقف عجلتها، مبيّنًا أن المثقّف افتقد في خضم انتفاضات الربيع العربي وظيفته النقدية، وانحاز إلى المنظومة الاستبدادية للسلطة، وأظهر العداء لكل تغيير ملموس، وهو ما يفوّت فرصة التحول التاريخي نحو مستقبل أفضل.

بعد استكمال الجلسات العلمية، عُقدت الجلسة الختامية للمؤتمر من أجل عرض مجموعة من الملاحظات التقييمية للنتائج التي تمخض عنها، والتوصيات المنبثقة عنه. كما نُظّم في مساء اليوم نفسه حفل توزيع جوائز المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بين الباحثين الذين حظوا بشرف الحصول عليها..

***

في ختام هذا التقرير، نسجّل بعض الملاحظات التي عنّت لي أو استقيتها من المناقشات والحوارات التي جرت، سواء في جلسات المؤتمر أو في الجلسة الختامية.

لقد أجمعت المناقشات على أن المؤتمر شكّل علامة فارقة، ومحطة مفصلية في مراجعة أدوار المثقّف العربي، ومحاولة حفر وإعادة تركيب، يروم انتقالها من طور الترهّل والشيخوخة والإخفاقات والشروخ، إلى طور الفعالية والتجدّد، وأن هذا المثقّف الذي كان يُنظر إليه على أنه مفتاح لحلّ الإشكاليات المجتمعية الكبرى، أصبح هو نفسه جوهر المشكل، وموضع السؤال. كما تبيّن أن موضوعه الذي كان يُعتقد أنه أُشبع بحثًا، لا يزال موضوعًا مستعصيًا وأقرب إلى دائرة الظّل.

والجدير بالملاحظة أن بقدر ما فحصت أوراق المؤتمر أعطاب أدوار المثقفين السالفة وشخّصتها، وأبانت عن هشاشة بعض النظريات السابقة وانتهاء صلاحيتها، فإنها شكّلت محطة لكسر الرتابة والقيم الجاهزة وجسّ النبض، للإقلاع بالأدوار المستقبلية للمثقّف، وترويضها وفق ما تمليه معطيات زمن ما بعد الحداثة، وذلك بتلمّس الخيوط الدالة، وطرح الأسئلة العميقة والهادئة للتأمل والتدبر، والارتكاز على السياقات التاريخية المحيلة إلى عصر النهضة، بهدف استكشاف المشترك والمتقاطع من أجل تحيينها وفق الطفرات التكنولوجية والقيم الكونية، بعيدًا عمّا ميّز الطروحات السابقة بشأن دور المثقّف من مواقف تستند إلى نظرية المؤامرة.

في الوقت ذاته، أتاح هذا المؤتمر فرصة طرح أسئلة جذرية وجريئة من قبيل المثقّف اللادولتي، وموت المثقّف أو استمراريته، وعلاقته الملتبسة بالثورة، وإشكالية دوره في الدفاع عن هوية مقبلة على التحلل. كما أنه أفلح في استنطاق قضايا كانت تُعَدّ إلى وقت قريب مغيَّبة، أو كانت تشكل تابوهات في بعض المجتمعات العربية. وقد سمحت الأوراق أيضًا بخلخلة المفاهيم الشائعة ومراجعتها، وتصحيح بعض المسلّمات بنقدها وإخضاعها لمبضع التشريح والمساءلة.

نشير أيضًا إلى أن معظم الأوراق ربطت دور المثقّف بالقضايا الراهنة، خاصة ثورات الربيع، وثالوث الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان،

وحمّلت المثقَّف مسؤولية المشاركة في هندسة ثورة ربيع عربي ثان تكون مادته هذه المرة ثورة ذهنية لا سياسية. كما وقف المشاركون في المؤتمر على ضرورة التحرز في صوغ أي دور للمثقَّف، بعيدًا عن مراعاة التحولات الدولية، وتغيّر قيم السوق الثقافية، والانفتاح على مجتمع المعرفة. وبالمثل، رسم المؤتمر خطاطة لمجموعة من الأزمان الجديدة التي سيكون لها تأثير في صوغ دور المثقَّف من قبيل الزمن السيبرني، وزمن ما بعد الخوف، وزمن التغيير الناعم، وزمن الـ«ثينك تانكس»، ونبّه إلى بعض المطبّات التي قد تُجهض أدوار المثقَّف وتكبح مسيرتها من قبيل الفوضى الخلّاقة، واستراتيجية الدمار، والعبودية الإرادية، والاستتباع من طرف الطرف الأقوى في عالم معولم.

وممّا نحسب أنه يشكّل قيمة مضافة في هذا المؤتمر هو حرص بعض الأوراق على التمييز والتدقيق في مغلقات أدوار المثقَّف، ووضع الأمور على محك التحقيق، والفحص المجهري للأدوار المستقبلية للمثقَّف على هدي البحث الإمبريقي، والتاريخ المقارن، عوض التعميم المهزوز والنظريات الفضفاضة. كما أن المؤتمر عمل على تأصيل لحظات تأسيس أدوار المثقَّف لفهم تطوراتها وحيثياتها.

ولا يمكن لمتتبِّع أشغال المؤتمر على نحو منصف إلّا أن يثمّن النقلة النوعية المتجسدة في حرص الأبحاث الخاصة بتجسير الفجوة بين المثقف والجمهور على وضع خريطة طريق؛ فبعد أن كانت هذه الإشكالية توصف بكونها معضلة مزمنة، أتاحت أبحاث المؤتمر الاستماع إلى مقاربات عملية تدعو إلى تسخير الطفرة التكنولوجية، ومنصات التواصل الاجتماعي، ونزول المثقَّف إلى الميادين، بهدف ردم هذه الفجوة، وخلق سلوك ثقافي تفاعلي. كما سمح المؤتمر ببروز دعوات تنادي بالانتقال إلى التفكير جماعيًا ومؤسساتيًا وشبكيًا، وباستراتيجيات إيجابية لتجاوز تحديات ثقافة متعولمة، بدل التفكير فرديًا وانعزاليًا. كما دعت إلى إعادة النظر في نقدنا للمثقف حيال أدوار لم يمارسها أصلًا، أو لم تُتَح له فرصة ممارستها. وبالمثل، أتاح المؤتمر فرصة مناقشة مسألة المثقَّف الخبير، وضرورة إعادة الاعتبار إليه حتى يكون خبيرًا مناضلًا نقديًا، وتقديم تصورات بشأن دور المثقَّف في الإصلاح الديني، والنبش في دور المثقَّف المقاصدي الذي طفا على السطح بعد انتفاضات الربيع العربي.

هذا، ولا يمكن لمتتبِّع المؤتمر إلّا أن يشيد بأبحاث الشباب الذين أتيحت لهم فرصة المشاركة كي يُدلوا بدلائهم في هذا الموضوع الشائك، مع ما بصمته أوراقهم من طابع التجديد، المبشّرة بتراكمات اجتهادية ستصقلها التجربة.

ومع التنويه بقيمة أبحاث المؤتمر وشموخ طروحاتها، فإنها لم تخل من بعض الهنات السلبية التي لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة، والتي لا تنقص من قيمة حصيلتها العلمية المتميزة، بقدر ما تسعى إلى إثرائها وتخصيب تربتها في المؤتمرات المقبلة؛ فراصد مفهوم دور المثقَّف يجد أن هذا المفهوم لم يكن من الوضوح بما فيه الكفاية، ولم يتبيّن فيه الخيط الأبيض من الخيط الأسود بسبب تداخُل السياقين الغربي والعربي في تشكيل ملامحه من جهة، وبسبب الإسقاطات والتنميط الصارم والمغلق لبعض المفاهيم والأدوات الإجرائية من جهة أخرى. بل ربما يمكن القول أيضًا أن

المؤتمر حمّل المثقَّف من الأدوار ما يفوق طاقته، وحاسبه انطلاقًا من مكيال ثقيل من المسؤوليات التي رماها على عاتقه.

نحسب أيضًا أن المؤتمر لم يُزِل الغشاوة كاملة عن أدوار المثقَّف المستقبلية وعلاقتها بالتحولات التاريخية الراهنة لإنجاح ثورات الربيع العربي، وتجاوز هشاشة الدولة، وتحديد اتجاهات البوصلة لإعادة بنائها. كما أن سؤال المؤتمر ظلّ يخفي جملة من المضمرات، بعضها يتصل بالواقع الراهن، وبعضها لا يزال منشدًّا إلى تصورات بشأن أدوار المثقَّف في أزمان عفا عليها التاريخ، ولم تكن مثقلة بالمتغيرات ذاتها التي تتشكّل اليوم في ظل تاريخ معولم، ونهاية جغرافية محسومة، وسوق ثقافية تجردت من القيّم، وأصبحت تخضع لمعايير سوق رأسمالية متوحشة.

يضاف إلى ذلك أن بعض الأبحاث اهتم بطرح الفرضيات أكثر من اهتمامه بصوغ نتائج دقيقة وأسئلة إبداعية جديرة بالدرس مستقبلًا. وبقدر ما كان بعضها غنيًا بالمفاهيم، افتقرت تقنياته ومناهجه إلى الوضوح والتطبيق.

وبالمثل، كان الجانب الإعلامي لتغطية المؤتمر الحلقة الأضعف، خاصة من جانب الإعلام المغربي. ونعتقد أن مؤتمرًا في حجم المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وفي موضوع ذي عيار ثقيل من طينة أدوار المثقَّف، كان قمينًا بأن تُخصَّص له تغطية واسعة تليق بمقامه وهيبته العلمية والأكاديمية.

أمّا التنظيم، فلا يسع المتتبّع المنصف إلّا أن ينوّه بجهد المنظِّمين المحكم، والتسيير المتقن للمؤتمر، سواء في جلساته العلمية أو في الأمور اللوجستية وغيرها. وإذ نشيد أيضًا بالمناقشات الجادة والصريحة التي كانت تعقب كل جلسة علمية من جلسات المؤتمر، فإن الطموح يحدونا إلى القيام في المؤتمرات المقبلة بتوزيع الأبحاث إلكترونيًا قبل عقد المؤتمر إتاحةً لفرصة الاطلاع عليها، ولتكون هذه المناقشات أكثر ثراء وأغنى عطاء. كما نتطلع إلى رفع منسوب المشاركة النسوية في أشغالها، وجعْل مساحة الاهتمام بوضعية المرأة أوسع في قلب هذه التغيرات ضمن الأوراق البحثية، حتى يكون حضور المرأة المثقفة حضورًا وازنًا غير منقوص.

The Sacred and the Dialectic of Religious and Literary

Abdel Daim al-Salami

The nature of the relationship between sacred text and literary text is here examined through a reflection on the extent to which each benefits from the achievement of the other. Comparisons are thus made to reveal the religious within the literary text and the literary within the sacred text. Old and modern European poetry were chosen as the first object of study, and the Holy Qur'an and the corpus of the Hadith as the second. The paper concludes that the link between the sacred text and the religious text helped enrich both of them, be it on the level of signification or of artistic structure. The literary is present in the religious in the form of myth to use Northrop Frye's term, and expands the imagination in it, intensifies its symbols, makes present the pure experience of the ancients, and infuses rhetoric into its linguistic texture, making it transcend the level of explanation and magic. The (Islamic) religious is present in the literary as a means to spread Mohammed's call and is its means to implant it in the hearts of the believers; it advocates morality as well as it being a flexible means to formulate wisdom and to facilitate its expression by means of systems of comparing present circumstances with those of the past through different arguments and proofs – all of which are suited to the nature of human needs.

Henri Bergson's Spiritual Philosophy

Kamal Tirshi

The author attempts to tackle the spiritual philosophy of Henri Bergson which is understood to be a living, inner, instinctive sense that rightly expresses spiritual permanence as an ontological mode that tries to prove itself by means of the idea of perfection. It links the ethical and the ontological, making the ethical conform to the spiritual-temporal, since permanence extends with the creative nature and call to live with spiritual values in lived reality for humanity to have a true essence that transcends instinct or reason and instrumentalism and rescues contemporary man from the claws of nihilism and objectification. The problematic of the research lies in its attempt to answer the following questions: what is the status of permanence in the spiritual philosophy of Henri Bergson? Why did he concentrate on the spirit as opposed to the natural body? What is the source for Bergsonian spiritual values? How did Bergson refute modern conceptions based on instrumental reason and objectification?

Neo-Kantians advocated the need «to return to Kant» in order to understand the times and raised the dilemma of what exactly was meant by this slogan and its implications for those who promoted it. What does the return to Kant mean? Is there a single defined form of this return or did it take various and conflicting forms? In other words, how did the neo-Kantians interpret Kantian philosophy? Did they remain faithful to Kant or did they propose readings that differed from his thinking? Was their work limited to reclaiming and imitating his ideas literally or did they renew and expand the horizon? To address these challenges modern philosophers with a neo-Kantian outlook are here revisited, specifically Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert of the Baden school, as well as Hermann Cohen, Paul Natorp, and Ernst Cassirer of the Marburg school. The paper suggests that Kantian philosophy has been differently perceived, and that neo-Kantians were inspired by Kant's philosophical method rather than his ideas as a whole. Neo-Kantianism is not a school of faithful adepts or blind followers of Kantian texts. On the contrary, it includes divergent readings and puts forward various interpretations of these texts. The neo-Kantians have worked to interpret the philosophy of critique in different modes and critiqued and revised it in light of modern developments in science and philosophy. This has allowed this philosophy to develop more and more, thus maintaining its openness and relevance.

Toward and Additional Understanding of Structuralist Discourse

Mohammed al-Kharat

This article is an attempt to apply some modern methodologies to structuralist discourse and consider its religious dimensions particularly by means of an anthropological and contemplative approach. This is based on the understanding that the rulings and meanings derived by the jurisprudents and exegetes from religious texts in the past were subject to the exigencies of the historical moment upon the exegete and the reader, more than being the result of the literal meaning of the discourse and the intention of the message. The author argues that the evolution of society necessarily leads to the evolution of religious law and a change in understanding, particularly as hermeneutics teaches one that meaning is the product of the transmitter and receiver as much as it is the product of the text, and that what is gained from the text is the result of a complex process between text, reader, and source and that its inferred meanings may often be responses to questions of the age that faces them. According to this vision, two models for prophetic discourse are here explored: the prophetic Hadith, and the divine Hadith. They both recur in the classical sources, where they bear fewer, or different, meanings than those we researched in this paper.

of the end of an era for the intellectual, examines its assumptions and arguments, and discusses its conclusions – recommending this discourse in its essentially descriptive aspect and disagreeing in its formulation, judgement, and conclusions. Third, and in adherence to the principle of the inevitability of the movement of history, the paper sees that the end of the intellectual is in essence the end of the era in which intellectuals developed, and that it was on the ruins of the collapse of the traditional world that the think tank positioned itself in a pioneering position, just as intellectuals positioned themselves in their era.

The Intellectual in the Arab-Islamic Context: The Question of Political Reform in Morocco at the Beginning of the 20th Century

Abdel Ali Hamieddine

The elite of Moroccan reformists (ulema) at the beginning of the 20th century produced a corpus of political texts which expressed new aspirations to reorganize power, and which tried to renew the rules of governance on the inspiration of some successful constitutional experiences in Europe, while also stressing concepts from the Islamic political tradition. The ulema played diverse roles within Moroccan society and were able to form a social «class» of notables in the cities where they lived, whether by virtue of the positions and administrative ranks they held, or as personalities with major influence in forming public opinion and trusted by a broad section of people. The challenge of political reform was raised at the end of the 19th century with the spread of awareness among the elite that the obtaining of a constitution would guarantee freedom, contribute to the protection of independence and build a state on modern foundations to combat tyranny and absolute rule. The first constitutionalist efforts started from a reformist perspective that tried to find a practical legal formula to organize the system of government and allow the representatives of the people to actually participate in managing the country's affairs by setting up constitutional institutions able to confront foreign threats to the country. Although the culture of this enlightened elite at that time (the ulema) was in essence a Sharia-religious culture, it was one that was open to other cultures. The ulema interacted positively with the reform movement in Islamic countries in the Arab East, leaving a deep imprint on their constitutionalist culture.

Kant and Neo-Kantians

Fouad Makhukh

This paper deals with Kantian philosophy and its evolution in the history of ideas. It reveals a set of philosophical concepts that emerged post Kant and that revolved around the interpretation of his texts and drew inspiration from his principles.

to institutions; ideas like freedom, equality and nationalism which were disseminated by figures independent from the institutions created in the framework of the Tanzimat or the Nahda, but which nonetheless found an echo within the military establishment. The Urabi Revolution of 1881 was an early expression of this. Cells of the Committee of Union and Progress, founded by civilian proponents of reform, spread within the ranks of army officers who launched the Young Turks Revolt in 1908 with the slogans of freedom and equality.

French Encyclopédists vs Arab Encyclopédists

Fredrick Matouq

This paper examines the methodologies adopted in the production of the French *Encyclopédie* by a galaxy of Western thinkers who adhered to the ideas of the Enlightenment in the second half of the eighteenth century (1751-1772), and compares these to those adopted in the production of the *Da'irat al-Maarif al-Arabiyah* (the Arabic Encyclopedia) by the scholar Butrus al-Bustani during the Arabic Nahda in the last quarter of the nineteenth century (1876-1900). The apparent similarity in the general intellectual orientation (Enlightenment and Nahda respectively) did not lead to similar results. The Enlightenment in the West led to revolution, while the Nahda in the East led the region to where it stands today. The Arab Encyclopedia relied on private, political funding from Khedive Ismail, while the French *Encyclopédie* relied on subscriptions from a public readership who supported this great cultural project giving it a popular political and intellectual identity independent of the governing powers. The lack of belief in collective working, and the reliance on the material support of the authorities, coincided with narrow literary and cultural choices that shaped the Arabic encyclopedia. By contrast, the *Encyclopédie* was from the outset concerned with the sciences and crafts within a vision that subsequently led these sciences and crafts to transform into a technological and industrial revolution in less than a century. The Enlightenment encyclopedia came cast in an implementing, progressive, and collective mind set while that of the Nahda, a century later, was cast in a different mold, predominantly based on individual genius and literary culture, contented with the call for social justice under the ceiling of tradition.

Is There the Need Today for the Intellectual?

Ali al-Salih Mawla

The central problematic addressed by this paper is the alleged end of an era for the intellectual and the rise of the age of the think tank. In an attempt to investigate the triggers behind this shift, the paper first considers the context for origination, and chooses the Cartesian moment to combine the structural elements of the intellectual by observing the tasks intellectuals appointed themselves to undertake. Second, it explores the claims

ABSTRACTS

On Intellectuals and Transformations to Hegemony

Bensalem Himmich

Words like underdevelopment, ineffectiveness, and deprivation continue to permeate the vocabulary of intellectuals and media figures worldwide – labels that are then turned from passing descriptions to defining ones. Such euphemisms or wordplays, generally used to describe developing or emerging countries, fail to disguise the widespread conflation among Western public opinion between structural underdevelopment and intellectual backwardness. Among the key roles for Arab intellectuals is to spread awareness on the fact that the subordination some believe has disappeared under globalization, or an old story no longer relevant, is, on the contrary ongoing and evolving, even if covertly. What is more, it is a powerful mechanism for repression, prohibition, and marginalization. Intellectuals with good intentions, as critics of the world and builders of an open and effective modernism, must take on these observations and oppose such damaging practices. This will gradually help achieve a culture of true peace, on whose basis international relations should be established; a culture that is not based on the balance of fear – as was the case during the Cold War – but on that of equality, parity, and the fulfilment of peoples' rights to freedom and sovereignty, constructive participation, and liberated identities creating positive values.

The Intellectual and the Military Man in the Ottoman State

Khalid Ziyadah

Two capital cities witnessed the onset of modernity: Istanbul and Cairo. Modernity applied to the creation of organized military forces, to the extent that all those employed in educational and administrative institutions had either undergone military training or enlisted in the armed forces and undertaken combat missions – transforming the military into the main institution supplementing other institutions of the state. The onset of modernity led to the creation of institutions: first military, then administrative, legal, and educational. The modernizing ideas of the men of the Tanzimat in Istanbul and the Nahda in Egypt thus revolved around the creation of an organized army, a hierarchical judicial system, and an education system along modern lines, leading up to the writing of a constitution, which is to say a political system based on representation, elections, and the separation of legislative and executive powers. However, increased contact with Europe and its political history opened the way for abstract ideas with no connection